تلک الایام نداولہابین الناس
(یہ تو زمانہ کے نشیب و فراز ہیں جنھیں ہم لوگوں کے درمیان گردش دیتے رہتے ہیں)

ہائر ایجوکیشن کمیشن پاکستان سے منظور شدہ علمی و تحقیقی جریدہ

ششماہی الایام کراچی

جلد: ۶ شمارہ: ۲ مسلسل عدد: ۱۲ جولائی - دسمبر ۲۰۱۵ء

مدیرہ
نگار سجاد ظہیر

مجلس برائے تحقیق اسلامی تاریخ و ثقافت
فلیٹ نمبر A-15، گلشن امین ٹاور، گلستان جوہر، بلاک 15
کراچی
ویب سائٹ: www.srihc.wordpress.com

قیمت: (پاکستان میں)

فی شمارہ ۳۰۰ روپے۔

سالانہ ۵۰۰ روپے۔

گزارشات

۱۔ ششماہی "الایام" کے لیے اردو اور انگریزی زبان میں غیر مطبوعہ مقالات جو عمرانی علوم کی کسی بھی شاخ سے متعلق ہوں، بھیجے جاسکتے ہیں۔

۲۔ تمام مقالات A4 سائز کے کاغذ پر ایک جانب کمپوز کروا کر بھیجے جائیں۔ حروف کی جسامت ۱۳ پوائنٹ سائز ہو۔ مقالے کے ساتھ انگریزی زبان میں اس کا خلاصہ ضرور شامل کیا جائے جو اندازاً ۱۵۰ الفاظ پر مبنی ہو۔

۳۔ صرف وہی مقالات اشاعت کے لیے زیرِ غور آئیں گے جن کے ہمراہ اس کی فلاپی / سی ڈی بھی ہو یا وہ ای میل کے ذریعہ بھی بھیجے جاسکتے ہیں۔ (یعنی مقالے کی دو ہارڈ کاپی بھیجنی ضروری ہے)

۴۔ مقالہ کے حواشی و حوالہ جات اور کتابیات پر خصوصی توجہ دی جائے اور اس حوالے سے مروجہ معیاری طریقہ پر عمل کیا جائے۔

۵۔ الایام میں کسی مقالے کی اشاعت کے لیے ادارہ کی طرف سے نامزد کردہ ماہرین کی تائید ضروری ہے، نیز ناقابلِ اشاعت تحریروں کی مصنفین کو واپسی کی ذمہ داری ادارہ قبول نہیں کرتا۔

۶۔ اشاعت کی صورت میں مقالہ نگار کو مجلّہ کے دو اعزازی نسخے روانہ کیے جائیں گے۔

۷۔ مقالہ نگاروں کو اعزازیہ / مطبوعاتِ قرطاس بھی دی جائیں گی۔

۸۔ الایام میں اشاعت کے لیے اپنی نگارشات / خطوط / کتابیں اس پتہ پر روانہ کریں:

مجلس برائے تحقیق اسلامی تاریخ و ثقافت

فلیٹ نمبر A-15، گلشن امین ٹاور، گلستان جوہر بلاک 15

کراچی

فون نمبر: 0300-2268075 / 0300-9245853

ای میل: nigarszaheer@yahoo.com

www.islamichistory.co.nr

محتویات

مقالہ نگاروں کی آراء سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں۔

اداریہ

بدلتے موسموں کا عذاب یا راجستھان کے کول پاور پلانٹ؟

اگر پاکستانی پینسٹھ برس سے تعمیرِ وطن میں جان کھپا رہے ہوتے تو آج ایک باعزت قوم ہوتے۔ چپراسی سے لے کر وزیرِاعظم تک جہاں جس کو جتنا موقع ملتا ہے وہاں وہ اپنی کارگذاری دکھا دیتا ہے۔ دیانت، امانت، عدل، انصاف، احسان، تواضع یہاں بے موسم کے پرندوں کی طرح اجنبی قدریں ہیں۔ بددیانتی، کرپشن، لوٹ مار، غنڈہ گردی، تکبر، بدعہدی، بدنیتی قوم کے گوڈوں گٹھوں میں بیٹھی ہوئی ہے۔ ان سب کا نتیجہ قوم ہی کو مختلف صورتوں میں بھگتنا پڑتا ہے۔ کبھی سیلاب کی تباہ کاریاں اور کبھی بدلتے موسموں کا عذاب۔ جون ۲۰۱۵ میں رمضان کے ابتدائی روزوں کے دوران اہلِ کراچی ایک ایسے ناگہانی عذاب سے دوچار ہوئے جس کے بارے میں سوچا بھی نہیں گیا تھا۔ ویسے ہی بہ حیثیت ایک قوم کے ہم حادثات کا انتظار کرتے ہیں۔ آفات سے نبٹنے کی پیش بندی کی ہمیں عادت نہیں۔

کراچی جہاں موسم کی شدتیں نہیں، نہ شدید گرمی ہوتی ہے، نہ شدید سردی۔ یہ ایسا شہر ہے جہاں سال کے بارہ مہینے کام ہوسکتا ہے اُس کراچی میں گرمی کی شدید لہر ایک ہفتہ میں دو ہزار سے زائد افراد کو لقمۂ اجل بنا گئی۔ تقریباً ساٹھ ہزار لوگ ہسپتال لائے گئے تھے جنہیں طبی امداد دی گئی۔ کراچی میں ۷۷ برسوں میں شدید گرمی کا یہ تیسرا واقعہ بتایا جارہا ہے، اگر دیکھا جائے تو پاکستان کے دیگر علاقوں میں اس سے زیادہ گرمی پڑتی ہے اور درجہ حرارت ۵۰ تا ۵۲ درجہ تک پہنچ جاتا ہے، تو کراچی جس کا درجہ حرارت شدید گرم لہر کے دوران ۴۷ درجہ تک گیا، اس میں ایسی کیا آفت آگئی کہ لوگ سڑکوں پر چلتے چلتے، بے ہوش ہوکر گرنے اور مرنے لگے۔

اس کی سب سے بڑی وجہ موسمی تغیر کو قرار دیا گیا۔ سمندری ہوا جو کراچی کے موسم کو شام ہوتے ہی سہانا کردیتی ہے، چلنا بند ہوگئی۔ اہلِ کراچی جو دن بھر کی گرمی، حبس اور پسینہ، شام کی سمندری ہوا کے سہانے خوابوں میں برداشت کرلیتے تھے، شاموں اور راتوں کی حدتوں کا شکار ہوگئے۔ ان کے دل الٹنے اور بھتوں کے بند ہونے لگے۔ مفتی حضرات کو یہ اعلانات کرنے پڑے کہ جان کا خطرہ ہو تو روزہ توڑ دیا جائے یا روزہ نہ رکھا جائے۔ اُس ایک ہفتے میں ہزارہا لوگوں کے روزے یا چھٹ گئے یا ٹوٹ گئے۔ موسمی تغیرات کے کچھ اسباب مقامی اور کچھ ماوراء السرحدی ہیں۔ مقامی محرکات میں فضائی آلودگی، بڑھتی ہوئی آبادی، بے ہنگم تعمیرات،

سرسبز و شاداب ماحول کی عدم موجودگی ہے۔ تعمیرات کے لئے جنگلات اور درختوں کا کٹاؤ، درجہ حرارت میں خاصے اضافے کا
باعث بنتا ہے۔ ماہرین کے کہنے کے مطابق سیمنٹ کے ڈھانچے شہری علاقوں میں حدتی جزائر بناتے ہیں۔ راجستھان کی صنعتی
آلودگی پاکستان، خصوصاً سندھ اور ساحلی علاقوں کے لئے خطرہ ہے۔ ماہرین متنبہ کر رہے ہیں کہ موسمیاتی تغیرات کے باعث گرم
حدتی دورانیے میں تیزی سے اضافہ ہوگا۔ دوسری جانب حکومت ۱۴ ہزار میگا واٹ بجلی کی پیداوار کے لئے کوئلہ سے چلنے والے ۶
پلانٹس لگا رہی ہے۔ قابل تجدید ذرائع کے مقابلے میں نامیاتی ایندھن پر انحصار موسمیاتی تغیر کو مزید تیز کرے گا۔

دوسری بڑی وجہ لوڈ شیڈنگ تھی۔ سورج کی مار کھا کر جب اہل کراچی گھروں میں پناہ گزین ہوئے تو گھروں میں بجلی
بند، اور ایک دو گھنٹہ نہیں، دو دو اور تین تین دن بجلی بند۔ اس گرمی نے کے۔ الیکٹرک کی ناقص کارکردگی کا پردہ چاک کیا۔ نیپرا کی
fact finding کمیٹی کی رپورٹ کے مطابق اگر کراچی میں بجلی کا بحران نہ ہوتا تو گرمی سے ہونے والی ہلاکتوں میں کمی
ہو سکتی تھی۔ کے۔ الیکٹرک خریدنے والی نجی کمپنی نے معاہدہ کرتے وقت یہ پابندی قبول کی تھی کہ وہ پیداوار بڑھائے گی اور جب
تک سپلائی سسٹم ٹھیک نہیں ہوتا، واپڈا سے سستی بجلی لے کر کراچی کے صارفین کو مہیا کرے گی۔ لیکن ع

وہ وعدہ ہی کیا جو وفا ہوگیا

کے۔ الیکٹرک کی پیداواری صلاحیت ۲۷۱۰ میگا واٹ ہے، جبکہ طلب ۲۵۰۰ میگا واٹ ہے، اس کے علاوہ کے۔
الیکٹرک نیشنل گرڈ سے بھی ۶۵۰ میگا واٹ بجلی لے رہی ہے۔ پھر لوڈ شیڈنگ کا جواز کیا رہ جاتا ہے؟

تیسری وجہ کراچی کا طرز حیات ہے۔ یہ ایسا شہر ہے جو ملک کے لئے ۷۵٪ سے زائد ریونیو generate کرتا ہے۔
پورے پاکستان سے لوگ جہاں روزگار کی تلاش میں آتے ہیں اور چند برسوں میں کراچی کی آبادی دو کروڑ تک پہنچ گئی ہے۔ جس
تیزی سے آبادی بڑھی اس تیزی سے شہری سہولیات نہیں بڑھیں بلکہ صوبائی حکومت کی کرپشن اور مجرمانہ ناقص کارکردگی کی وجہ سے
عمل معکوس کا شکار ہوگئیں لہٰذا یہاں بجلی کے ساتھ پانی کا بحران شدید ترین ہوگیا۔ ہسپتال کا عملہ عوام سے ''خون'' مانگنے کی جگہ
پانی مانگنے لگا۔ گورنمنٹ ہسپتالوں سے اپیلیں کی گئیں کہ لوگ ہمیں ٹھنڈا پانی، برف اور ORS پہنچائیں۔ اب ٹھنڈا پانی اور برف
کہاں سے آئے جب بجلی ہی نہیں ہے تو؟

کراچی میں باہر سے آنے والوں کی ایک بڑی تعداد فٹ پاتھوں اور سڑکوں پر رہتی ہے یا پلوں کے نیچے۔ لو انہیں
کھا گئی۔ انہیں خیراتی اداروں نے کفن دیا اور اجتماعی قبروں میں دفنا دیا گیا۔ ہوسکتا ہے، ان کے گھر والے عید پر ان کے منی آرڈر یا
خود ان کی آمد کے سہانے سپنوں میں محصور ہوں۔

خاک ہو جائیں گے ہم تم کو خبر ہونے تک

اس افسوسناک موقع پر بعض مفاد پرستوں نے وہ قبر جو عام حالات میں پانچ ہزار میں مل جاتی ہے، اس کی قیمت
پچاس تا ستر ہزار تک لی۔ اور ان سب پر مستزاد سندھ حکومت کی نااہلی اور نالائقی۔ عوام ان پر لعنت کیسے بھیجیں، انہیں لانے والے
بھی تو عوام ہی ہیں۔ سچ کہا گیا ہے کہ جیسی عوام ہوتی ہے، ویسے ہی حکمران مسلط کیے جاتے ہیں۔ اگر صوبوں کے درمیان کارکردگی

کا مقابلہ ہو تو سندھ حکومت ناقص کارکردگی کا نیا ریکارڈ قائم کر سکتی ہے۔ صوبائی حکومت کے پاس اب بھی ''شدید سرد لہر'' سے نبٹنے کا کوئی پروگرام نہیں، جس پر ماہرین موسمیات اور سائنسدانوں نے متنبہ کر دیا ہے۔ آئندہ گرمیوں میں ''شدید گرم لہر'' کی مزید شدت کے امکان کا بھی اظہار کیا گیا ہے۔ سوال وہی ہے، حکومت سندھ کے پاس ان حالات سے نبٹنے کے لئے کیا لائحہ عمل ہے؟ کیونکہ:

۱۔ اگر شہر میں بجلی کا بحران نہ ہوتا تو ہلاکتوں میں کمی ہو سکتی تھی۔

۲۔ اگر شہر میں پانی کا بحران نہ ہوتا تو بہت سے لوگوں کو بچایا جا سکتا تھا۔

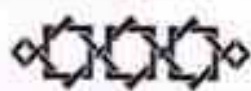
۳۔ اگر سرکاری ہسپتال اعلیٰ معیار کے ہوتے تو لوگوں کی زندگیاں بچ سکتی تھیں۔

۴۔ اگر عوام کو موسمی تغیرات کے بارے میں آگہی دی جاتی تو سینکڑوں لوگ ہسپتال ہی نہ جاتے۔

ان سب سے بڑا ''اگر'' اس وقت سامنے آیا جب مرکز اور سندھ حکومت نے اس معاملے کی تحقیق اور تین ہزار سے زائد ہلاکتوں کے ذمہ داروں کا تعین کرنے کے لئے ایک کمیٹی قائم کر دی جس نے ۱۲ر جولائی کو اپنی پیش کردہ رپورٹ میں انکشاف کیا کہ اس حادثے کی اصل وجہ بھارتی علاقے راجستھان میں گرال کے مقام پر لگائے گئے کوئلے کے پاور پلانٹ ہیں۔ جن سے خارج ہونے والی حرارت نے کراچی کے ہزارہا شہریوں کو موت کی نیند سلا دیا۔ کراچی اور سندھ میں سبزہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ کول پاور پلانٹ یہاں کی فضا میں آکسیجن کی کمی کا باعث بنے جس سے لوگوں کا دم گھٹنے لگا۔ رپورٹ میں حکومت پاکستان سے درخواست کی گئی ہے کہ اگر جلد ہی اس مسئلہ کو سفارتی سطح پر بھارت کے ساتھ نہ اٹھایا گیا تو آئندہ موسم گرما میں کراچی اور سندھ کی مشکلات مزید بڑھ جائیں گی۔

خود ہندوستان بھی ایسے ہی ماحولیاتی مسائل کا شکار ہے۔ عالمی ادارہ صحت نے ۶۶ کروڑ آبادی والے ملک ہندوستان کو سب سے زیادہ فضائی آلودگی والے ممالک کی فہرست میں رکھا ہے۔ اس تازہ ترین رپورٹ کے مطابق فضائی آلودگی کے سبب زیادہ تر ہندوستانی وقت سے تین سال پہلے مر جاتے ہیں۔ رپورٹ میں مزید کہا گیا ہے کہ دنیا کے بیس آلودہ ترین شہروں میں سے تیرہ ہندوستان میں ہیں۔ سانس سے متعلق بیماریوں میں سب سے زیادہ اموات ہندوستان میں ہوتی ہیں۔ دہلی کو ملک کا سب سے آلودہ شہر ہونے کا ''اعزاز'' حاصل ہے۔

اس سلسلے میں بھارت میں کول پاور پلانٹ سے ہونے والی ہلاکتوں کے بارے میں ورلڈ بینک کے ماہرین ماحولیات نے ایک خوفناک رپورٹ جاری کرتے ہوئے بتایا کہ انڈین کول فائرڈ پلانٹس کی وجہ سے اب تک پندرہ ہزار بھارتی شہری ہلاک ہو چکے ہیں جس میں پانچ سال سے کم عمر بچوں کی تعداد دس ہزار کے قریب ہے۔ یہاں ایک اور اندیشہ سر اٹھا رہا ہے کہ حکومت پنجاب بجلی پیدا کرنے والے اسی طرح کے پتھریلے کوئلے کے پاور پلانٹ ساہیوال اور لاہور کی بی آر بی نہر کے کنارے لگانے کا منصوبہ تیار کر رہی ہے۔ اس سے پنجاب کی ماحولیاتی تباہی اور انسانی جانوں کے ضیاع کا اندازہ لگانا کوئی راکٹ سائنس نہیں۔ پاکستان میں ماحولیات اور موسمی تغیرات کی وزارت کے ہوتے ہوئے ایسے اندیشوں کا جواز نہیں ہونا چاہئے۔

نگار سجاد ظہیر (مدیرہ)

زیر طبع مطبوعات قرطاس

نمبر شمار	تصنیف/تالیف/ترجمہ	مصنف/مولف
۱۔	الکامل (مکمل سات جلدیں)	ابن اثیر/ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۲۔	جامعہ نظامیہ بغداد	ڈاکٹر محمد سہیل شفیق
۳۔	تمدن سندھ	مولائی شیدائی/مترجم: شمس الدین جوکھیو
۴۔	خلیفہ عمر	ایڈورڈ زخاؤ/مترجم: ڈاکٹر محمد حمید اللہ
۵۔	ایران کی چند اہم فارسی تفسیریں (چاروں جلدیں یکجا)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
۶۔	مسلمانوں کے سیاسی افکار	ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۷۔	عہد اموی میں تمدن	ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۸۔	اذن سفر دیا تھا کیوں (سفرنامہ ایران)	ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۹۔	دشت امکاں (سفرنامہ نجد و حجاز)۔(تیسرا ایڈیشن)	ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۱۰۔	دست قاتل (افسانے)۔(دوسرا ایڈیشن)	ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۱۱۔	بار ہستی (افسانے)۔(دوسرا ایڈیشن)	ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۱۲۔	حجاج بن یوسف: غیر معروضیت کا شکار (دوسرا ایڈیشن)	ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۱۳۔	نقوشِ یادِ رفتگاں	ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر
۱۴۔	معارفِ شبلی	مرتبہ: ڈاکٹر محمد سہیل شفیق
۱۵۔	حافظ شخص اور شاعر	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
۱۶۔	ایرانی تصوف (دوسرا ایڈیشن)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
۱۷۔	مطالعہ شبلی	ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی
۱۸۔	کابل میں سات سال	عبید اللہ سندھی
۱۹۔	صقلیہ میں اسلام	عبدالحلیم شرر
۲۰۔	*Phlebotomy made easy*	ڈاکٹر شاہد مستقیم

صحیح بخاری کے اشکالات اور اُن کے حلول

(قسط دوم)

عبدالکبیر محسن ☆

عبدالحنان حامد ☆☆

کتاب الجنائز

باب الکفن فی القمیص الذی یُکفُّ أو لا یُکفُّ رقم: ۲۲ حدیث رقم: ۱۲۶۹

۳۹۔ نبی پاکؐ رئیس المنافقین عبداللہ ابن ابی کا جنازہ پڑھانے کیلئے آگے ہوئے تو حضرت عمر کا یہ کہنا کہ (أَلَیْسَ قَدْ نَھَاکَ الخ) کیا اللہ نے آپ کو منع نہیں کیا؟ اشکال کا باعث ہے کیونکہ آیت: (وَلَاتُصَلِّ عَلَیٰ أَحَدٍ مِنْھُمْ الخ)[التوبۃ: ۸۴] تو اس واقعہ کے بعد نازل ہوئی محصلِ جواب یہ ہے کہ وہ قبل ازیں نازل ہو چکے اللہ کے فرمان: (فَلَنْ یَغْفِرَ اللّٰہُ لَھُمْ)[التوبۃ: ۸۰] سے یہی سمجھے، آنحضرت نے تصحیح کی کہ اس سے منع ہونا ثابت نہیں اور امید ابھی منقطع نہیں ہوئی، (أنا بین خیرتین) (یعنی مجھے اختیار دیا گیا ہے کہ استغفار کروں یا نہ کروں)[۵۱] اس بارے شاہ ولی اللہ رقمطراز ہیں کہ قول اللہ تعالیٰ: (اِسْتَغْفِرْ لَھُمْ أَوْ لَا الخ) اوکد اور ابلغ اسلوب کے ساتھ ممانعت میں صریح ہے اور آنحضرت تو قرآن کے معانی کے سب سے زیادہ عارف تھے پھر آپ نے (أنا بین خیر تین) کیوں کہا؟ (یعنی آیت میں اَو۔ بظاہر۔ برائے تخییر نہیں بلکہ برائے تسویہ ہے اور یہ ممانعت کا ہی ایک بلاغتی اسلوب ہے) اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ (تَلَقِّی المخاطَبِ المتکلمَ بغیرما أرادہ)

☆ ڈاکٹر عبدالکبیر محسن، پروفیسر عربی، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج اصغر مال، راولپنڈی۔
☆☆ عبدالحنان حامد، لیکچرار، دعوہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

کے قبیل سے ہے (یعنی سامع کا متکلم کی بات کا وہ مفہوم لینا جو اسکی مراد نہیں) اور ایسا آپ نے عمداً کیا اس امید پر کہ ان کا ایسا کرنا قابل قبول ہو جائے گا اور یہ اسالیب بلاغت میں ہے۔ ۵۲ گویا آپ کی شانِ رؤفی ورحیمی کا یہ بھی ایک انداز تھا کہ جب تک صراحۃً ممانعت نہیں آئی آپ نے اس کے لئے مغفرت کی امید رکھی۔

ایک اور اشکال یہ بھی ہے کہ باب کی دوسری حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ابن ابی کے قبر میں اتارے جانے کے بعد تشریف لائے جبکہ پہلی حدیث سے علم ہوتا ہے کہ جنازہ سے قبل اس کے بیٹے کے کہنے پر جنازہ پڑھانے کے لئے تشریف لائے، ایک تطبیق تو یہ ہے (فاعطاہ) سے مراد ہے کہ قمیص عطا کرنے کا وعدہ کیا پھر ابن ابی کے اہل نے آپ کی زحمت کی پیش نظر آپ کے تشریف لانے سے قبل ہی اسے قبر میں اتار دیا، تو جب اس وقت آپ پہنچے تو تکمیل وعدہ کی خاطر قبر سے نکلوا کر اپنی قمیص پہنائی، یہ بھی کہا گیا کہ پہلے ایک اور قمیص دی تھی پھر عین دفن کے وقت ان کے صحابی بیٹے کے کہنے پر دوسری بھی عطا کر دی، کتاب الجہاد کی روایت میں قمیص عطا کرنے کا سبب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ اس نے آپ کے چچا حضرت عباس کو اپنی قمیص پہنائی تھی جب بدر سے قیدی بنا کر لائے گئے تھے، علامہ انور لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ آپ کے اس احسان اور حسن سلوک کو دیکھتے ہوئے ایک ہزار منافق اس دن منافقت سے تائب ہو گئے تھے، بقول مولانا احمد علی خزرج کے ہزار افراد اس دن مسلمان ہوئے (۵۳) یہ بھی منقول ہے کہ خود اسی نے اپنے بیٹے عبداللہ کو وصیت کی تھی کہ اسکے مرنے کے بعد آنجناب سے اس کے کفن کے لئے قمیص مانگے، مولانا انور (انما بین خیر تین) کے تحت کہتے ہیں بعض روایات میں آیا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا میں اس کیلئے ستر (۷۰) سے زیادہ مرتبہ استغفار نہیں کروں گا (کیونکہ آیت میں ستر کا عدد ہے) علامہ بھی شاہ صاحب کی توجیہ سے اتفاق کرتے ہوئے آپ کے اس فعل کو بلاغتی غرض قرار دیتے ہیں کیونکہ آپ نے اس احتمال کو پیش نظر رکھا کہ استغفار کرنے سے منع نہیں کیا، صرف یہ آگاہ کیا ہے کہ ان کے حق میں (کہ ان کا جرم نفاق اتنا بڑا ہے) آپ کا استغفار بھی مفید نہیں ہوگا۔ (۵۴)

باب قول النبی ﷺ اَلْمَیِّتُ یُعَذَّبُ بِبُکَاءِ اَهْلِهِ الخ رقم: ۳۲

۴۰۔ مسند بزار میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ کا ایک بیٹا لب مرگ تھا، انہوں نے آپ کی طرف پیغام بھیجا کہ تشریف لائیں پھر حدیثِ باب کی طرح نقل کیا، چنانچہ وہ بھی مراد ہو سکتے ہیں، اس میں بھی سعد بن عبادہ کے اس جملہ کا ذکر ہے لہٰذا ان سے مراد محسن بن علی کا ہونا بھی محتمل ہے جو صغرسنی میں فوت ہوئے تھے لیکن یہ تب اگر (اَرْسَلَتْ) کا فاعل حضرت زینب نہ ہوں لیکن مسند احمد کی ابو معاویہ کے حوالہ سے اسی سند کے ساتھ روایت میں مذکور ہے کہ: (اُتِیَ النبیُّ ﷺ بامامة بنت زینب) سعدان بن نصیر عن ابی معاویہ کی حدیث میں اس کے بعد یہ اضافہ بھی ہے: (وهی لابی العاص بن الربیع و نَفْسُهَا تُقَعْقِعُ کَاَنَّهَا فِی شَنٍّ) (یعنی سانس اس طرح چل رہا تھا گویا مشک کے اندر ہوں، مشکل سے آ رہا تھا) پھر حدیثِ باب ذکر کی، اس میں بھی سعد بن عبادہ کا ذکر ہے اور اہل علم کا اتفاق ہے کہ حضرت زینب بنت رسول کے دو ہی بچے تھے علی اور امامہ، اس میں بھی اشکال ہے کیونکہ امامہ بالاتفاق آنحضرت کے بعد طویل عرصہ زندہ رہیں حتی کہ حضرت علی نے حضرت

فاطمہ کی وفات کے بعد ان سے شادی کی اور وہ ان کی شہادت تک زندہ تھیں، اس ساری بحث کا لب لباب یہ ہے کہ حدیث باب میں امامہ ہی کا ذکر ہے جو سخت بیمار ہوئیں حتی کہ لب مرگ ہوگئیں، شعبہ کی روایت میں ہے: (إن ابنتی قد حضرت) پھر اللہ تعالی نے انہیں شفادی اور لمبے عرصہ تک زندہ رہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں صواب (ابن) نہیں بلکہ (ابنہ) ہے، طبرانی کی روایت میں صراحت سے ہے کہ (أُسْعِرَ بأمامةَ بنتِ أبی العاص فبعثتْ زینبُ بنتُ رسولِ اللہ ﷺ الخ) یہاں اسعر کا معنی ہو گا: (اشتدَّ بِها المرضُ و أشرفتْ علی الموت) کہ اتنی شدید بیمار ہوئیں کہ لب مرگ ہوگئیں۔ آنحضرت کی آنکھوں سے آنسو ان کی شدت مرض کے سبب نکلے پھر اللہ نے آپ کی دعا سے اسے صحت سے نوازا اور یہ آپ کے معجزات میں سے ہے(۵۵) بقول مولانا احمد علی دمیاطی کے نزدیک یہ علی بن ابو العاص ہیں۔ ۵۶

باب قول المیت وهو علی الجنازة قَدِّمُوْنِیْ رقم: ۵۲ حدیث رقم: ۱۳۱۶

۴۱۔ (ولَوْ سَمِعَ الإنسانُ لَصَعِقَ) یعنی اگر کوئی بشر اس آواز کو سنے تو اس کی شدت سے بے ہوش ہو جائے، کبھی موت پر بھی صعق کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے کہ یہاں صرف انسان کا ذکر کیا ہے جنوں کا نہیں جبکہ قبر کے سوال والی حدیث میں ہے کہ منکر نکیر اسے مارتے ہیں وہ اس طرح چیختا ہے کہ ثقلین (جن وانس) کے سوا ہر شئ سنتی ہے، اس کا حل یہ ہے کہ میت کی یہ آواز صرف انسانوں کے لئے غیر مالوف ہے، جنوں کے لئے یہ اور اس طرح کی آواز مالوف و مانوس ہوگی لہذا ان کا تذکرہ نہیں کیا جبکہ عذاب قبر والی حدیث میں مضروب کی چیخ جنوں کیلئے بھی غیر مانوس ہے لہذا وہاں ان کا بھی ذکر ہے اس لئے کہ اس کا سبب اللہ تعالی کا عذاب ہے، اس سے یہ استدلال کیا گیا کہ میت کی آواز ہر حیوان۔ ناطق وغیر ناطق۔ سنتا ہے مگر ابن بطال کہتے ہیں کہ عام بول کر خاص مراد لیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ذی عقل مخلوقات مثلاً فرشتے اور جن، یہ آواز سنتے ہیں اس لئے کہ متکلم روح ہے اور صوتِ روح وہی سن سکتا ہے جو روح جیسا (غیر مرئی) ہو۔ ۵۷

باب مَنْ أَحَبَّ الدفنَ فی الأرض المُقَدَّسَةِ رقم: ۶۸ حدیث رقم: ۱۳۳۹

۴۲۔ شاہ ولی اللہ (صَکَّہُ) (یعنی حضرت موسیٰ نے حضرت عزرائیل کو مکہ مارا) کے تحت لکھتے ہیں کہ ایک حدیث (مَنْ کَرِہَ لِقاءَ اللّٰہِ کَرِہَ اللّٰہُ لِقاءَہُ) (یعنی جس نے اللہ سے ملاقات کو برا جانا اللہ اس کی ملاقات کو برا جانتا ہے) کی وجہ سے یہاں اشکال ہے کہ ایسا کیوں کیا؟ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جناب موسی کا علم نہ تھا کہ یہ حضرت عزرائیل ہیں، کہتے ہیں لیکن یہ جواب میرے نزدیک غیر تسلی بخش ہے بلکہ انہیں اچھی طرح پتہ تھا کہ یہ عزرائیل ہیں، یہ واقعہ موت کے اسباب سے (طبعی طور پر) خوف کھانے کی ایک مثال ہے اصل غرض ان کی یہ تھی اور جس کا اظہار بھی کیا کہ اللہ انہیں بیت المقدس فتح ہونے تک مہلت عطا کرے، یہ موت سے کراہت نہ تھی۔ ۵۸ مولانا سہارنپوری بحوالہ قسطلانی لکھتے ہیں چونکہ حضرت موسی جانتے تھے کہ انہیں اختیار دیئے بنا موت نہ آئے گی لہذا جب حضرت عزرائیل نے مرنے کیلئے تیار ہونے کا کہا تو جان نہ سکے کہ یہ عزرائیل ہیں۔ ۵۹

باب ما جاء فی عذاب القبر رقم: ۸۶

۴۳۔ احمد کی روایت میں جس کی سند بخاری کی شرط پر ہے، اس کی مزید صراحت ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کے دریافت کرنے پر فرمایا تھا: (کَذَبَتْ یَهُوْدُ، لَاعَذَابَ دُوْنَ یَوْمِ الْقِیَامَةِ) (یہودی جھوٹے ہیں، قیامت سے قبل عذاب نہیں) اس میں ہے پھر چند دن بعد نصف نہار بآواز بلند یہ فرماتے ہوئے نکلے: (اَیُّهَا النَّاسُ اسْتَعِیْذُوْا مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ فَإِنَّ عَذَابَ الْقَبْرِ حَقٌّ) کہ اے لوگو عذاب قبر سے پناہ مانگو، عذاب قبر برحق ہے، اس پر ایک اشکال ہے کہ آیت: (یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ آمَنُوْا) اور (اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ) آیات مکی ہیں اور ان میں عذاب قبر کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں صراحۃ عذاب کے وقوع کا ذکر نہیں، اسی طرح دوسری میں صرف آل فرعون کو عذاب ہونے کا ذکر ہے آپ نے جس امر کا شروع میں انکار کیا تھا وہ موحدین پر عذاب قبر کے وقوع کا تھا۔۶۰

کتاب الزکاۃ

باب إذا تَصَدَّقَ علی ابنِهِ و هُوَ لا یَشْعُرُ رقم: ۱۵ حدیث رقم: ۱۴۲۲

۴۴۔ (وجدی) ان کا نام ابن حبان وغیرہ کے بقول اخنس بن حبیب سلمی تھا جبکہ باوردی، طبرانی، ابن مندہ اور ابونعیم نے ان کا نام ثور ذکر کیا ہے یہ نام ذکر کرنا سفیان بن وکیع کا تفرد ہے جن کے واسطہ سے ان حضرات نے یہ روایت کی ہے کیونکہ جمہور رواۃ نے ابوالجویریہ سے اسے روایت کرتے ہوئے ان کے دادا کا نام ذکر نہیں کیا، اور سفیان ضعیف ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ سند میں معن بن یزید ابوثور سلمی تھا کاتبوں کی غلطی سے (ابی) کا لفظ (ابن) سے تبدیل ہوگیا کیونکہ معن کی کنیت ابوثور تھی، خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ معن بن یزید اور ان کا بیٹا ثور مرج راہط کی جنگ میں ضحاک بن قیس کے ساتھ قتل ہوئے، ابن حبان نے اپنی کتاب (الصحابة) میں ایک اور بات لکھی ہے اگر وہ ثابت ہے تو اشکال ختم ہو جاتا ہے وہ لکھتے ہیں کہ ثور السلمی یزید بن معن بن اخنس سلمی کے نانا تھے یزید بن ابوحبیب سے مروی ہے کہ یہ تینوں، دادا، بیٹا اور پوتا غزوہ بدر میں شامل تھے مگر اس پر ان کی متابعت نہیں کی گئی (یعنی کسی اور نے یہ ذکر نہیں کیا) کیونکہ احمد اور طبرانی نے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر عن یزید بن اخنس کے حوالے سے روایت کیا کہ میں اور میرا پورا گھرانہ اسلام لے آئے مگر ایک عورت نے اسلام لانے سے انکار کر دیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی: (وَلَا تُمْسِکُوْا بِعِصَمِ الْکَوَافِرِ) اور یہ بالاتفاق بدر کے بعد اتری، بغوی نے یزید بن اخنس اور یزید والد معن کو دو الگ شخص قرار دیا ہے مگر جمہور کی رائے ان سے مختلف ہے۔۶۱

باب قول اللّٰه وفی الرِّقَاب والغَارِمِیْنَ الخ رقم: ۴۹ حدیث رقم: ۱۴۶۸

۴۵۔ نبی پاک نے حضرت عباس ہر واجب الاداء زکات کی بابت فرمایا: (فھی علیہ صدقۃ الخ) شعیب کی روایت میں یہی ہے۔ ورقاء اور موسیٰ بن عقبہ نے (صدقۃ) کا لفظ نقل نہیں کیا، شعیب کی روایت کے مطابق آپ نے انہیں دوگنا زکات ادا کرنے کا حکم دیا تاکہ ان کی قدر و منزلت میں اضافہ اور ذم کا ازالہ ہو یعنی وہ مطلوبہ زکات بھی ادا کریں گے اور اتنی ہی مقدار نفلی صدقہ بھی۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ خود آپ نے ان کی طرف سے ادائیگی کی حامی بھری اور کہا: (فھی علیّ) ترمذی نے حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت نے ان سے ایک برس قبل دو سال کی زکات وصول کی تھی اس لئے (ھی علی) یعنی خود اس برس کی ان کی زکات ادا کرنے کی حامی بھری، اس روایت کی سند میں مقال ہے۔ دار قطنی میں بھی ابن عباس سے روایت ہے: (إنا كنا احتجنا فتعجلنا من العباس صدقة ماله سنتين) کہ ہمیں (بیت المال کے لئے) ضرورت تھی اس لئے ان سے اکٹھے دو سال کی زکات وصول کر لی تھی، یہ حدیث مرسل ہے لیکن دار قطنی نے اسے موصولا بھی نقل کیا ہے اگرچہ مرسل کی اسناد اصح ہے انہی نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے حضرت عمر کو بطور ساعی (عامل زکات) بھیجا تو انہوں نے حضرت عباس سے ذرا درشت لہجے میں بات کی (یعنی جب انہوں نے زکات ادا نہ کی، ممکن ہے یہ نہ بتلایا ہو کہ اس برس کی زکات پہلے ہی دے چکا ہوں) جب آنجناب کو بتلایا تو آپ نے مذکورہ بات کہی، اس کی سند ضعیف ہے۔ اسی طرح کی ابن مسعود کی روایت بھی ہے مگر اس کی سند میں بھی محمد بن ذکوان ہے اور وہ ضعیف ہے اگر یہ روایت صحت کے ساتھ ثابت ہوتی تو اشکال رفع ہو جاتا اور مسلم کی روایت کا سیاق دیگر روایات پر راجح ہوتا بہر حال ان کثرتِ طرق سے دو سال کی زکات اکٹھے وصول کر لینے کا یہ قصہ بعید فی النظر نہیں ثابت ہوتا۔ ۶۲

باب من باع ثمارہ الخ رقم: ۵۸

۴۶۔ ایک اشکال یہ ہے کہ (فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْعُشْرُ) سے مصنف کی کیا مراد ہے؟ کیا ان کی مراد باعتبار نصاب وجوب ہے یا باعتبار وقت، پہلے احتمال پر مفہوم یہ ہوگا ثمار اور زرع پانچ وسق سے زیادہ تھے یعنی زکات واجب ہو چکی تھی کیونکہ اس سے کم میں ان کے ہاں زکات نہیں دوسرے احتمال پر معنی یہ ہوگا کہ ادائیگی زکات کا وقت ہو چکا تھا (تب فروخت کر دیا) یہی تردد ان کے اگلے جملہ (أَوْ بَاعَ ثِمَارَهُ و لم تَجِبُ الخ) میں ہے کہ عدمِ وجوب سے آیا مراد عدم بلوغِ نصاب ہے یا عدم حلول وقت؟ اسی طرح عشر کے لفظ کے بعد (الصدقة) کے لفظ کا استعمال آیا تفنناً ہے یا اس سے مراد صدقہ متفرقہ (نفلی؟) ہے؟ بظاہر ان کے ہاں، مسئلہ مذکورہ میں۔ واجب عشر ہی ہے لیکن دیگر صدقاتِ متفرقہ کا ادراج چاہا تو اسے (الصدقة) کے لفظ میں لف کر دیا۔ ۶۳

باب صدقة الفطر على الحُرِّ وَ الْمَمْلُوكِ رقم: ۷۷ حدیث رقم: ۱۵۱۱

۴۷۔ روایت میں نافع کہتے ہیں: (حتی إِنْ كَانَ يُعْطِي عَنْ بَنِيَّ) (یعنی ابن عمر میری اولاد کا بھی فطرانہ ادا کرتے تھے) ایک نسخہ میں امام بخاری کی تشریح بھی ساتھ ہے (قال أبو عبدالله يعني بني نافع) ابن حجر کہتے ہیں کہ نافع کا یہ قول شاہدِ ترجمہ ہے تو اگر تو ابن عمرؓ نافع کی اولاد کا حالتِ رق میں فطرانہ ادا کرتے تھے تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر آزاد کر دینے کے

بعد (نافع ان کے آزاد کردہ غلام تھے) تو اسے ان کی طرف سے علی سبیل التبرع ادا کرتے (بظاہر نافع آزادی سے قبل کا واقعہ بیان کر رہے ہیں) یا ان کی رائے ہوگی کہ ان کے مملوک کے اہل وعیال کا فطرانہ بھی ان کے ذمہ ہے اگر چہ ان کا نفقہ ان کے ذمہ نہیں۔ بیہقی نے موسیٰ بن عقبہ عن نافع کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر اپنے ہر مملوک کی طرف سے فطرانہ دیتے، اور ہر انسان کا جس کی وہ کفالت کرتے صغیر ہو یا کبیر، اپنی بیوی کے رقیق کا بھی، البتہ اپنے مکاتب کا ادا نہ کرتے۔ ابن منذر نے ابن اسحاق حدثنی نافع کے حوالے سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (کَانَ یُخْرِجُ صَدَقَةَ الْفِطْرِ عَنْ اَهْلِ بَيْتِهِ كُلِّهِمْ حُرِّهِمْ وَعَبْدِهِمْ صَغِيْرِهِمْ وَكَبِيْرِهِمْ مُسْلِمِهِمْ وَكَافِرِهِمْ مِنَ الرَّقِيْقِ) (یعنی ابن عمر اپنے سب اہل خانہ، چھوٹے بڑے اور مسلم و کافر غلام ولونڈی کی طرف سے فطرانہ ادا کرتے تھے) کافر رقیق کی طرف سے فطرانے کو ابن منذر نے تطوع پر محمول کیا ہے۔[۶۴]

کتاب المناسک

باب وُجُوْبِ الحَجِّ وفَضْلِهِ رقم:۱

۴۸۔ مولانا سید انور شاہ کشمیری رقمطراز ہیں کہ حج کی فرضیت کا زمانہ سن آٹھ اور سن نو بھی ذکر کیا گیا ہے، کہتے ہیں اس بات میں اختلاف ہے کہ (استطاعت ہونے پر) فوراً ہو یا تراخی ہو سکتی ہے؟ البتہ تسارع مطلوب ہے اس پر آنجنابؐ کے سن دس ہجری کو حج کرنے میں اشکال ہے باوجود اس کے کہ فرضیت کا حکم پہلے آچکا تھا، اس کی متعدد توجیہات ذکر کی گئی ہیں مثلاً آنحضرت منتظر تھے کہ ایام وسنون اپنی اصلی ہیئت پر واپس آجائیں کیونکہ عرب نسی وکرتے ہوئے تقدیم وتاخیر کرتے تھے۔ نسی، کے بارہ میں مولانا بدر عالم میرٹھی ۶۵ حاشیہ فیض میں زمخشری کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ عرب حروب وغارات میں مشغول ہوتے تھے اس اثناء میں شہر حرمت آجاتا تو اسے مؤخر کر لیتے تاکہ جنگ وجدل کا سلسلہ منقطع نہ کرنا پڑے تو اشہر حج اپنے مقام وہیئت پر نہ تھے جب ذوالحج اپنی صحیح توقیت پر آگیا تو آپ نے حج کا عزم کیا اور منادی کرادی، ایک رائے ہے کہ ذوالحج سن نو ہجری کو اپنی اصل توقیت پر آگیا تھا اسی لئے آپ نے صدیق اکبر کی امارت میں وفد حج بھیجا، خود اس لئے نہ گئے اور آئندہ برس تک مؤخر کیا کیونکہ آپ کی خواہش تھی کہ جب حج کرنے جائیں تو وہاں کوئی مشرک نہ ہو اور سن نو میں اعلان کرادیا کہ آئندہ برس کوئی مشرک نہ آئے۔[۶۶]

باب الإهلال عند مسجد ذى الحليفة رقم: ۲۰ حدیث رقم: ۱۵۴۱

۴۹۔ ابن عمر ابن عباس کی روایت: (رَكِبَ رَاحِلَتَهُ حَتّٰى اسْتَوٰى عَلَى الْبَيْدَاءِ فَلَمَّا اَهَلَّ) کہ نبی پاک نے سواری پہ فروکش ہو کر اہلال کے کلمات ادا فرمائے، کا انکار کرتے تھے۔ اس اشکال کا ازالہ ابوداؤد اور حاکم کی سعید بن جبیر کی روایت سے ہو جاتا ہے، کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا کہ آنحضرت کے اہلال کی بابت صحابہ کا اختلاف تعجب انگیز ہے تو انہوں نے کہا

دراصل آپ نے مسجد ذی الحلیفہ میں دو رکعت ادا کیں پھر حج کا اہلال کیا جو اس وقت آپ کے قریب تھے انہوں نے یہ ذکر کیا پھر آپ چلے، بیداء کی بلندی پر چڑھتے ہوئے بھی اہلال کیا کچھ اصحاب نے جو پچھلے موقعوں پر آپ کے ہمراہ نہ تھے، سمجھا کہ ابھی اہلال کیا ہے سو انہوں نے یہ ذکر کر دیا، اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عمر کے انکار کی وجہ آنجناب کے اہلال کو بیداء کے ساتھ خاص کر دینا تھا، مفہوم یہ ہوا کہ آپ نے تینوں جگہ اہلال کیا تھا۔ ۶۷

باب کیف تُهِلُّ الحَائِضُ والنُّفَسَاءُ رقم: ۳۱ حدیث رقم: ۱۵۵۶

۵۰۔ (اُنْقُضِی رَاسَکِ وَامْتَشِطِی) نبی پاک نے حضرت عائشہ کو حکم دیا کہ اپنا سر کھول لو اور کنگھی کرو۔ خطابی کہتے ہیں بعض اہل علم نے نقضِ رأس پھر امتشاط کے حکم میں اشکال سمجھا ہے امام شافعی اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ آپ نے انہیں عمرہ ترک کرنے کا حکم دیا گویا صرف حج کی نیت سے داخل ہوں، وہ ان کو قارنہ (یعنی حج قران کرنے والی) قرار دیتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ معتمر کے بارہ میں شافعی کا مذہب یہ ہے کہ وہ جب مکہ داخل ہو تو اس کے لئے وہ سب کچھ مباح ہوگا جو حاجی کے لئے رمی جمرہ کے بعد ہوتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ ان کی یہ مجبوری تھی، خطابی کہتے ہیں سر کھولنا حج کے اہلال کے غسل کے سبب بھی ہو سکتا ہے، امتشاط سے مراد انگلیوں کے ساتھ بالوں کی ترتیب صحیح کر لینا ہے پھر دوبارہ باندھے گی۔ ۶۸

مولانا انور لکھتے ہیں شافعیہ کے نزدیک حضرت عائشہ قارنہ تھیں، اس پر امتشاط کا ذکر ان پر وارد تھا تو انکی یہ تاویل کی کہ اس سے مراد امتشاطِ خفیف (یعنی انگلیوں کے ساتھ) ہے تاکہ کوئی بال نہ گرے (دَعِی الْعُمْرَةَ) کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ عمرہ کے افعال (طواف وسعی) ترک کر دو نہ کہ اسکا احرام ۶۹، اس کے برعکس مولانا احمد علی اس سے مراد عمرہ کے احرام سے خروج لیتے ہیں ۷۰ کہ اسے ختم کر کے حج کا احرام بنا لو۔

باب التَّمَتُّعِ والقِرَانِ الخ رقم: ۱۲۷ حدیث رقم: ۱۵۶۱

۵۱۔ بعض علماء نے (ارفضی عمرتک) کا یہ معنی محتمل بیان کیا ہے کہ تحلُّل (یعنی احرام سے نکل آنے) کا ارادہ ترک کرو، یعنی قارنہ بن جاؤ۔ مسلم کی روایت کے الفاظ میں صراحت ہے: (وَاَرْجِعُ اَنَا بِحَجَّةٍ لَيْسَ مَعَهَا عُمْرَةٌ) (یعنی میں عمرہ کے بغیر واپس ہوں گی) یہ احمد نے بھی نقل کی ہے۔ اس سے احناف کی رائے کی تقویت ہوتی ہے کہ حضرت عائشہ نے عمرہ ترک کر دیا تھا اور حجِ مفرد کیا تھا، بقول ابن حجر عطاء کی ان سے روایت میں ضعف ہے اس امر میں رافعِ اشکال مسلم کی حدیث جابر ہے جس میں ہے کہ حضرت عائشہ نے عمرہ کا احرام باندھا، سرف کے مقام پہ پہنچ کر حیض آ گیا تو نبی اکرم نے انہیں فرمایا: (اَهِلِّی بِالْحَجِّ) (یعنی حج کی نیت پڑھو) پھر طہر آنے پر طواف اور سعی کیا، آنحضرت سے کہنے لگیں یا رسول اللہ دل میں یہ خلش ہے کہ حج کرنے تک طواف نہ کر سکی اس پر آپ نے تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے ان کے بھائی حضرت عبدالرحمٰن بن ابو بکر کو حکم دیا، مسلم کی طاؤس کے طریق سے روایت میں ہے: (طَوَافُکِ یَسَعُ لِحَجِّکِ وَعُمْرَتِکِ) (یعنی حج وعمرہ، دونوں کے لئے تمہارا ایک ہی طواف کافی ہے) تو اس سے صراحۃً ثابت ہوا کہ آپ قارنہ تھیں، تنعیم سے عمرہ فقط ان کی دلجوئی کے لئے کرایا

کیونکہ احرام عمرہ کی حالت میں مکہ آ کر بوجہ حیض طواف نہ کر سکیں تھیں۔ اے

بقول مقالہ نگار اس پر تحفظ یہ ہے کہ پھر تنعیم جا کر باقاعدہ احرام باندھنے کا کیوں کہا وہیں سے اس فوت شدہ طواف کے عوض طواف کر لینے کا کیوں حکم نہ دیا لہٰذا قوی امر یہی ہے کہ عمرہ ادا نہ کر سکی تھیں لہٰذا تنعیم سے احرام باندھ کر آنے کی ہدایت فرمائی، یہاں ایک تحقیق طلب مسئلہ یہ ہے کہ آیا غیر اہل مکہ جو حج یا عمرہ کرنے آتے ہیں، کے لئے یہی طریقہ ہے کہ تنعیم وغیرہ پر جا کر جب چاہیں احرام باندھ کر عمرہ ادا کر لیں؟ جیسا کہ معمول ہے کہ بعض حضرات وہاں بنی مسجد میں جاتے ہیں اور احرام باندھ کر عمرہ ادا کر لیتے ہیں، اس طرح تو لاتعداد عمرے ادا کئے جا سکتے ہیں، علماء کی ایک مجلس میں یہ موضوع زیر بحث تھا تو دو رائیں سامنے آئیں، ایک جواز اور دوسرا عدم جواز، نادرست قرار دینے والوں کی دلیل یہ تھی کہ آنجناب نے اپنے سفر عمرہ نیز سفر حج میں صرف ایک وہی عمرہ ادا کیا جس کے لئے ذوالحلیفہ سے احرام باندھ کر چلے تھے۔ حضرت عائشہ کا امر مذکور ایک استثنائی معاملہ تھا کہ باقیوں کی طرح بوجہ حیض عمرہ ادا نہ کر سکی تھیں پھر کہیں مذکور نہیں کہ ان کے ہمراہ جانے والے ان کے بھائی عبدالرحمن نے بھی عمرہ ادا کیا یا کسی اور صحابی یا صحابیہ نے وہاں سے احرام باندھ کر دوسرا عمرہ ادا کیا، میں نے شریک گفتگو ہوتے ہوئے آنجناب کا معرکہ حنین سے فارغ ہو کر مقامِ جعرانہ سے احرام باندھ کر عمرہ ادا کرنے کا معاملہ پیش کیا جس سے بظاہر جواز کا ثبوت ملتا ہے، آگے ایک مقام کا مطالعہ کرنے کے بعد ذاتی رائے یہ بنی ہے کہ جعرانہ سے یہ عمرہ اس لئے ادا فرمایا تھا کہ چونکہ یہ سفر فتح مکہ کے لئے تھا لہٰذا آپ اور صحابہ کرام بغیر احرام کے تھے اور مکہ پہنچ کر عمرہ ادا کرنے کا موقع نہ تھا، حنین وطائف کے معرکوں سے فارغ ہو کر اس خیال سے کہ یہ سفر عمرہ سے خالی نہ رہ جائے آنجناب نے راتوں رات جعرانہ سے جا کر عمرہ ادا فرمایا، باقی صحابہ کرام کی بابت کہیں ذکر نہیں کہ آیا انہوں نے بھی یہ عمرہ ادا کیا؟

بابُ التَّلْبِيَةِ وَالتَّكْبِيرِ غَدَاةَ النَّحْرِ حِينَ يرمی الخ رقم: ۱۰۱ حدیث رقم: ۱۶۸۷

۵۲۔ (فَكِلَاهُمَا) یعنی فضل اور اسامہ، اسامہ کے ذکر میں اشکال ہے کیونکہ (باب النزول بین عرفة وجمع) میں ذکر ہوا کہ مسلم کی کریب عن اسامہ سے روایت میں ہے، اسامہ کہتے ہیں کہ میں قریش کے چند اشخاص کے ساتھ پیدل آگے بڑھ گیا تھا لہٰذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسامہ کا ذکر تلبیہ مرسل ہے (یعنی وہ آنجناب کے رمی کرتے وقت موقع پر حاضر نہ تھے) لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ رمی تو آپ کے تشریف لے جانے سے قبل کر لی ہو مگر وہیں ٹھہرے رہے ہوں یا واپس آ کر دوبارہ آپ کے ہمراہ گئے ہوں، اس کی تائید مسلم کی ام الحصین کی روایت سے ملتی ہے، کہتی ہیں میں نے اسامہ اور بلال کو دیکھا کہ ایک نے آنجنابؐ کی اونٹنی کی مہار تھام رکھی ہے اور دوسرا رمی کرتے وقت گرمی سے بچاؤ کے لئے آپ پر کپڑا تانے ہوئے ہے۔ ۲ے

باب الْحَلْقِ وَالتَّقْصِيرِ عِنْدَ الإِحْلَالِ رقم: ۱۲۷ حدیث رقم: ۱۷۳۰

۵۳۔ حضرت معاویہ کی روایت ہے کہ انہوں نے نبی پاک کے بال مبارک کاٹے، مسلم کی حدیث میں (وَهُوَ عَلَى الْمَرْوَةِ) بھی مذکور ہے (یعنی تب آپ مروہ کے مقام پہ تھے) ممکن ہے یہ عمرہ قضاء یا عمرہ جعرانہ کا واقعہ ہو مگر نسائی کی روایت

میں ابن عباس کے حوالے سے ہے کہ وہ اس امر کو تعجب انگیز قرار دیتے ہیں کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع کرتے تھے اور پھر خود بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے آنجناب کے بالوں کی کٹنگ کی، گویا وہ اسے حجۃ الوداع سے متعلق سمجھتے ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت معاویہ سے کہا تھا: (إنَّ هذه حُجَّةٌ عليكَ) (کہ یہ آپ کے خلاف حجت ہے) اگر یہ کسی عمرہ سے متعلق ہوتا تو یہ بات نہ کہتے۔ اس سے بھی زیادہ صراحت احمد کی قیس بن سعد عن عطاء سے روایت میں ہے کہ (أنَّ معاوية أخذ من أطراف شَعْرِ رسولِ اللهِ ﷺ في أيّامِ العَشْرِ بِمِشْقَصٍ معي وهو مُحْرِمٌ) (کہ حضرت معاویہؓ نے عشرہ کے ایام میں نبی پاک کے قینچی کے ساتھ بالوں کی کٹنگ کی) بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ اس موقع پر تو آپ نحر کے روز تک متحلل ہی نہیں ہوئے پھر وہ کیسے مروہ پر آپ کے بالوں کا قصر کر سکتے تھے، نووی نے قرار دیا کہ یہ عمرہ جعرانہ سے متعلق ہے کیونکہ حج وداع میں آپ قارن تھے اور آپ نے منی میں حلق کرایا اور ابوطلحہ نے آپ کے بال مبارک لوگوں میں تقسیم کئے۔ اسے عمرۃ قضاء (جو سن سات ہجری میں ہوا) سے متعلق سمجھنا بھی درست نہیں کیونکہ معاویہ اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، وہ سن آٹھ فتح مکہ کے دن اسلام لائے تھے بہر حال اسے حجِ وداع سے متعلق قرار دینا اور یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ آپ متمتع تھے، فاش غلطی ہے کیونکہ صراحت سے ثابت ہے کہ آپ تب قارن تھے۔ ۵۳

باب إذا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ بَعْدَ مَا أَفَاضَتْ، رقم: ۱۴۵ حدیث رقم: ۱۷۵۷

۵۴۔ (قالوا) یعنی لوگوں نے آپ کو بتلایا کہ انہوں نے طوافِ افاضہ کر لیا ہے، باب کی آخری حدیث میں آئے گا کہ خود ام المومنین حضرت صفیہ نے یہ بات بتلائی۔ (باب الزيارة يوم النحر) کی روایت میں تھا کہ نبی اکرم ان سے قربت کے خواہاں ہوئے، اس میں اشکال یہ ہے کہ اگر آپ کو علم تھا کہ انہوں نے طوافِ افاضہ کر لیا ہے تو (أحابِسَتُنا) کیوں کہا؟ اگر علم نہ تھا تو ان سے مباشرت کا ارادہ کیوں فرمایا؟ کیونکہ وہ تو ابھی متحلل نہ ہوئی تھیں، اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی ازواج مطہرات نے آپ سے طوافِ افاضہ کر لینے کی اجازت مانگی تھی تو آپ کا یہ ارادہ اس بناء پر تھا کہ آپ کا گمان تھا کہ سب کی طرح انہوں نے بھی طوافِ افاضہ کر لیا ہوگا، جب حضرت عائشہ نے آگاہ کیا کہ وہ حائضہ ہیں تو آپ کو خدشہ لاحق ہوا کہ مبادا افاضہ کرنے سے قبل ہی حیض آگیا ہو، اب شاید مزید رکنا پڑے۔ ۵۴

أبواب العمرة

باب وُجُوبِ الْعُمْرَةِ وَفَضْلِهَا، رقم: ۱ حدیث رقم: ۱۷۷۳

۵۵۔ (العمرة كَفَّارَةٌ) بعض اس اشکال کا اظہار کرتے ہیں کہ صغائر گناہ تو کبائر کے اجتناب سے ہی مکفّر ہو جاتے ہیں پھر عمرہ کن گناہوں کا کفارہ بنتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تکفیرِ عمرہ اپنے وقت وزمن کے ساتھ مقید ہے جبکہ کبائر سے اجتناب کا

کفارہ ہو نا مدت العمر تک عام ہے تو اس حیثیت سے دونوں کا تقابل ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث سے عمرہ کی فضیلت تو عیاں ہے مگر اس کے وجوب پر اس سے استدلال مشکل ہے البتہ ممکن ہے امام بخاری (حسب عادت) اس کے بعض طرق میں موجود الفاظ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے وجوب پر استدلال کرتے ہوں مثلاً ترمذی وغیرہ کی ابن مسعود سے مرفوع روایت کے یہ الفاظ ہیں: (تَابِعُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَإِنَّ مُتَابَعَةً بينهما تَنفِي الذُّنُوبَ وَالْفَقْرَ كَمَا يَنفِي الْكِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ) یعنی حج و عمرے پے در پے کرتے رہو کہ اس سے گناہ اور فقیری اس طرح دور ہوتی ہے جیسے بھٹی میں لوہا ڈال دینے سے اس کا زنگ وغیرہ دور ہوتا ہے تو بظاہر حج اور عمرہ، دونوں کو ایک ہی پیرایہ میں ذکر کیا ہے تو اس سے ابن عباس کے شامل ترجمہ قول کی تائید بھی ہوتی ہے۔ ۵ے

مولانا سہارنپوری اس بابت علامہ عینی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ ترجمہ عمرہ کے وجوب اور اسکی فضیلت پر قائم کیا ہے، وجوب پر استدلال ترجمہ میں شامل ابن عمر اور ابن عباس کے آثار سے کیا ہے ابن عباس نے اسکا وجوب اس قرآنی آیت سے مستنبط کیا: (وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) [البقرۃ:] اور کہا اس میں فعل امر برائے وجوب ہے۔ ۶ے

باب الاعتمار بعد الحج بِغَيْرِ هَدْيٍ، رقم: ۷ حدیث رقم: ۱۷۸۶

۵۶۔ ابن حجر کے بقول شارح مسلم قرطبی کہتے ہیں حدیث جس میں حضرت عائشہؓ کے عمرہ تنعیم کا ذکر ہے، کے اس جملہ (وَلَمْ يَكُنْ فِي ذٰلِكَ هَدْيٌ) کا ظاہر ایک جماعت کی رائے میں باعثِ اشکال ہے حتی کہ (اس کی بنیاد پر) عیاض نے کہا حضرت عائشہ نہ تو قارنہ تھیں اور نہ متمتعہ بلکہ صرف حج (افراد) کا احرام باندھا تھا پھر اسے عمرہ میں بدل دینا چاہا تو بوجہ حیض نہ کر سکیں تو حج کا اہلال برقرار رکھا اور بعد میں نئے سرے سے عمرہ کا احرام باندھا تو اس لحاظ سے ان پر قربانی واجب نہ تھی، کہتے ہیں گویا عیاض ان کی یہ بات فراموش کر بیٹھے کہ (كُنْتُ مِمَّنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ) (کہ میں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا) پھر آپؐ کے اس قول کو بھی (طَوَافُكِ يَسَعُكِ لِحَجِّكِ وَعُمْرَتِكِ) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ہشام کی جانب سے ادراج ہے (یعنی حدیث کے الفاظ میں راوی کے کچھ اپنے الفاظ بطورِ تشریح ملا دینا) انہوں نے (و لم يكن في ذلك الخ) کہہ کر اپنی معلومات کے مطابق نفی کی ہے اس سے نفسِ امر کی نفی لازم نہیں آتی، یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ خود حضرت عائشہ نے ہدی کا اہتمام نہ کیا بلکہ آنجناب نے ان کی طرف سے قربانی ذبح کر دی (مسلم میں حضرت جابر کی روایت میں تو وضاحت ہو گئی کہ۔ حقیقۃً نہ کہ احتمالاً۔ ایسا ہی ہوا) ابن خزیمہ نے اس کا مفہوم یہ ذکر کیا ہے کہ عمرہ اُولی کو ترک اور اسے حج میں شامل کرنے کی پاداش میں کوئی ہدی ان کے ذمہ واجب نہ ہوئی، یعنی اس جملہ کا تعلق اس عمرہ سے نہیں جو تنعیم سے کیا، بقول ابن حجر یہ اچھی تاویل ہے۔ ۷ے

باب متى يَحِلُّ الْمُعْتَمِرُ، رقم: ۱۱ حدیث رقم: ۱۷۹۶

۵۷۔ حضرت اسماء بنت ابوبکر کہتی ہیں: (فَاعْتَمَرْتُ أَنَا وَ أُخْتِي) (یعنی میں نے اور میری بہن نے عمرہ کیا) ان کا حضرت عائشہ کی بابت طواف کی ادائیگی ذکر کرنا حالانکہ وہ بوجہ حیض طواف نہ کر سکی تھیں، باعثِ اشکال ہے، ابن حجر کہتے ہیں قبل ازیں میں نے یہ تاویل ذکر کی تھی کہ یہ عمرہ مذکورہ آنجناب کے بعد کسی زمانہ میں تھا لیکن سیاق اسے قبول نہیں کرتا، یہ اس امر میں ظاہر

ہے کہ حجۃ الوداع والا عمرہ ہی مراد ہے، شارح مسلم قاضی عیاض اس بابت کہتے ہیں کہ یہ اپنے عموم پر نہیں اس سے مراد حضرت عائشہ کے علاوہ کوئی اور ان کی بہن ہیں کیونکہ صحیح طرق سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہ تو حائضہ تھیں، پھر کہتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد تعیم والا عمرہ یا حجۃ الوداع کے علاوہ کوئی اور عمرہ ہے ۸ے مولانا احمد علی نووی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت زبیر کی بابت مسلم میں ہے کہ حجۃ الوداع میں وہ ہدی ہمراہ ہونے کی وجہ سے حلال نہ ہوئے تھے تو یہاں مذکور یہ بات ان کے کسی اور موقع کی بتلائی ہے، اسی طرح حضرت عائشہ بھی بوجہ حیض کے حلال ہو گئیں تھیں، عینی نے بھی یہی کہا۔ ۹ے

کتاب جزاء الصید

باب إذا صَادَ الحَلَالُ فَأهْدیٰ لِلْمُحْرِمِ الصَّیدَ أکَلَهُ رقم: ۲ حدیث رقم: ۱۸۲۱

۵۸۔ حاصلِ قصہ یہ ہے کہ آنجناب عمرہ حدیبیہ کے لئے نکلے، جب روحاء پہنچے جو ذوالحلیفہ سے چونتیس میل کے فاصلہ پر ہے تو وہاں خبر ملی کہ وادی غیقہ میں دشمن جمع ہیں جو اہل اسلام پر شبخون مار سکتے ہیں تو ان کے سد باب کے لئے ایک جمعیت اس طرف روانہ کر دی جب ان کے شر سے امن ہوا (یعنی وہ راہِ فرار اختیار کر گئے) تو یہ صحابہ آنجناب کے ساتھ مل گئے اور احرام باندھ لیا جب کہ ابوقتادہ حلال ہی رہے، یا تو ابھی میقات نہیں آیا تھا یا ان کا عمرے کا پرگرام نہ تھا، اس سے اس حدیث کا اشکال ختم ہو جاتا ہے جس طرف ابو بکر اثرم یہ کہتے ہوئے اشارہ کرتے ہیں کہ میں اپنے اصحاب (محدثین) سے سنتا تھا کہ اس حدیث کی بابت سخت اظہارِ تعجب کرتے تھے کہ ابوقتادہ میقات سے بغیر احرام کیسے گزر گئے، کوئی توجیہہ سمجھ نہ آئی تھی حتی کہ ابوسعید کی ایک روایت ملی جس میں تھا کہتے ہیں ہم رسول اللہ کے ہمراہ چلے، احرام باندھا جب ہم فلاں جگہ پہنچے تو ابوقتادہ کو پایا جنہیں آنحضرت نے کسی وجہ سے اس طرف بھیجا ہوا تھا، اثرم کہتے ہیں گویا ابوقتادہ میقات سے بغیر احرام اس لئے گزر آئے کہ آنجناب کے ہمراہ عمرہ کے لئے مکہ جانے کا ارادہ ہی نہ رکھتے تھے (یعنی دشمنوں کی سرکوبی کی خاطر ہمراہ ہو لئے تھے)۔

اسی قصہ سے متعلق روایت میں ہے کہ جب زبیرا نمودار ہوا تو ساتھی ایک دوسرے کی طرف دیکھ کر ہنسنے لگے: (فَجَعَلَ بعضُهُمْ یَضْحَکُ إلیٰ بَعْضٍ الخ) ابو حازم کی روایت میں ہے کہ ان کی خواہش تھی کہ میں (یعنی ابوقتادہ) بھی اسے دیکھ لوں (اس لئے کہ وہ محرم نہ تھے باقی چونکہ محرم تھے لہذا زبان یا اشارہ سے انہیں اس کی بابت بتلانا روانہ سمجھا) مسلم میں عذری کی روایت میں (إلی) کی بجائے یاء پر شد (إلَيّ) کے ساتھ ہے بقول عیاض یہ خطا اور تصحیف ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس طرح تو گویا ان کی طرف سے اشارہ ملا جب کہ نبی اکرم نے پوچھا تھا کیا تم میں سے کسی نے انہیں اسے شکار کرنے کا حکم دیا یا اشارہ دیا؟ انہوں نے کہا نہیں۔ اگر محرم شکار کرنے کا اشارہ کرے تو بالاتفاق وہ اس سے نہ کھا سکے گا البتہ اس صورت میں وجوب جزاء (یعنی شکار کرنے کی پاداش میں کوئی بدلہ، جس کا ذکر سورۃ الانعام [آیت: ۹۵] میں ہوا: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ یَحْکُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ میں اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ ہنسی کا باعث شکار کا خود بخود سامنے آنا تھا جبکہ ان کے لئے شکار کرنا جائز نہیں۔ نووی

عیاض کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس صحیح روایت کا رد کرنا ممکن نہیں اس میں ان کی طرف سے کسی دلالت یا اشارت کا ذکر نہیں مجرد ہنسنا اشارہ قرار نہیں دیا جا سکتا، ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ عیاض کے دعوائے تصحیف کے رد میں یہ کہہ دینا کافی نہیں، روایت کے الفاظ (یضحک بعضهم الى بعض) تو مجرد ضحک ہے (یعنی اس میں ابوقتادہ کے لئے کوئی اشارہ نہیں)۔ دوسرے الفاظ (یَضْحَکُ بعضُهُمْ اِلیٰ) میں مجرد ضحک ہی کی مزید وضاحت ہے، دونوں اسلوب کا فرق یہ ہے کہ وہ سب اصحاب شکار کے دیکھ لینے میں شریک تھے لہذا ہنسی میں بھی ایک برابر ہوئے۔ ابوقتادہ نے چونکہ نہ دیکھا تھا لہذا بعض نے دوران ہنسی ان کی طرف دیکھا تو یہ اس باعث نہ تھا کہ وہ انہیں اشارہ کر رہے تھے کہ اٹھ کر شکار کریں بلکہ وہ اس کے باعث خود ہی سمجھ گئے، اس کی تائید ابو نضر کی مولی ابی قتادہ سے روایت کرتی ہے جس میں ابوقتادہ کہتے ہیں کہ جب میں نے لوگوں کو کسی چیز کی طرف شوق سے دیکھتے پایا تو دیکھا کہ ایک حمار وحشی ہے میں نے پوچھا: (ما هذا؟) کہنے لگے ہم نہیں جانتے (گویا تھوڑا سا بھی اشارہ نہ دیا) میں نے کہا حمار وحشی ہے؟ کہنے لگے جو تم دیکھ رہے ہو، بزار، طحاوی اور ابن حبان کی روایت میں ہے کہ ہنسی سنکر جب ابوقتادہ وہاں پہنچے تو انہوں نے سر جھکا لئے کہ مبادا وہ ان کی نظر کا تعاقب کرتے ہوئے زیبرے کو دیکھ لیں (یعنی اس حد تک احتیاط کی) تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کی طرف دیکھ کر ہنسے لہذا قاضی عیاض کی رائے صحیح اور نووی کا اس روایت (یعنی۔ الیٰ۔ والی) کو صحیح کہنا محل نظر ہے کیونکہ اس لفظ کا اثبات و حذف دو مختلف طرق میں نہیں بلکہ ایک ہی سند میں ہے جو مسلم میں ہے دیگر کتب میں اسی سند کے ساتھ اس روایت میں یہ لفظ موجود نہیں لہذا جس نے (الیٰ بعض) نقل کیا ہے اس کی روایت مزید علم کے سبب معتبر ہے اور ہر قسم کے اشکال سے بھی سالم ہے۔ کتاب الھبۃ کی محمد بن جعفر اَبی حازم عن عبداللہ بن اَبی قتادہ کی روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ ابوقتادہ شروع میں اس لئے نہ دیکھ سکے کہ اپنے جوتے کی مرمت میں مصروف تھے، کہتے ہیں مجھے بتلایا تو نہیں مگر خواہش ضرور تھی کہ دیکھ لوں۔ ۸۰

باب لا یُعِیْنُ الْمُحْرِمُ الحَلَالَ، رقم: ۴ حدیث رقم: ۱۸۲۳

۵۹۔ (قال لنا عمرو الخ) اس سے مراد عمر بن دینار ہیں، ابوعوانہ کی روایت میں صراحت ہے، قائل سفیان ہیں۔ صالح سے اخذ و ضبط کی تاکید مراد ہے۔ (ھھنا) یعنی مکہ۔ حاصل کلام یہ ہے کہ صالح بن کیسان مدنی تھے جب مکہ آئے تو عمرو بن دینار نے اپنے تلامذہ سے کہا کہ ان کے پاس جائیں اور سماع حدیث کریں (چنانچہ اپنے مکی شیخ کے حکم سے ان کے حلقہ میں جا کر اس روایت کا سماع کیا) ابن حجر لکھتے ہیں کسی عالم کی تحریر پڑھی کہ اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ سفیان صالح ہی سے تو روایت کر رہے ہیں پھر عمرو نے ان سے کیوں کہا کہ صالح کے پاس جائیں اور سماع کریں؟ خود ہی جواب دیا کہ شائد سماع جدید مراد ہو، اس سے یہ اخذ کیا کہ سفیان نے صالح کی حیات میں اس حدیث کو بیان کیا، ابن حجر کے بقول یہ خاصہ بعید احتمال ہے، اس عالم کا خیال ہے کہ عمرو نے یہ بات تب کہی جب وہ ان کے پاس کوفہ آئے تو سنا کہ سفیان صالح سے یہ روایت بیان کرتے ہیں تو کہا کہ دوبارہ صالح کے پاس مدینہ جائیں اور اس کی سماعت کریں، بقول ابن حجر یہ نہایت البعد ہے، سفیان نے صالح سے صرف مکہ میں سماع کیا ہے اور عمرو کبھی کوفہ نہیں آئے، عمرو نے جب یہ کہا دونوں (عمرو اور صالح) مکہ میں تھے سفیان نے علی کو دونوں کی وفات کے بعد یہ حدیث

بیان کی، فقط یہ بتلانا مقصود ہے کہ عمرو کے کہنے اور حکم سے صالح کے حلقہ درس میں گئے تھے اور اس روایت کی سماعت کی تھی۔ ۸۱؎

کتاب فضائل المدینۃ

باب إثم مَنْ كَادَ أهلَ المدينة، رقم: ۷ حدیث رقم: ۱۸۷۷

۶۰۔ مسلم کی عامر بن سعد عن أبیہ کے طریق سے روایت میں مزید یہ ہے: (إلاَّ أذابَهُ اللّٰهُ فِي النار ذَوْبَ الرَّصاص أوْ ذَوْبَ المِلْحِ فِي المَاءِ) (یعنی اللہ اسے آگ میں اس طرح پگھلا وے گا جیسے سیسہ پگھلتا ہے یا جیسے پانی میں نمک پگھلتا ہے) عیاض کہتے ہیں اس اضافی عبارت سے دوسری احادیث کا اشکال دور ہو جاتا ہے اور وضاحت ہوتی ہے کہ یہ آخرت میں ہوگا، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جس نے آنجناب کی حیات مبارکہ میں مدینہ کی نسبت ایسا سوچا تو اس کی سازشیں اور ریشہ دوانیاں اس طرح مٹ جائیں گی جیسے آگ میں سیسہ پگھل جاتا ہے (اور واقعتاً ایسا ہی ہوا) تو اس طرح عبارت میں تقدیم و تاخیر ماننا ہو گی۔ گویا یہ دنیا میں ہی محتمل ہے کہ ایسا کرنے والا خائب و خاسر ہو اور اس کی حکومت و شوکت مٹ جائے جیسے مسلم بن عقبہ اور اس کے لشکر کو بھیجنے والے کے ساتھ ہوا (مسلم بن عقبہ کو یزید بن امیر معاویہؓ نے اہل مدینہ سے لڑنے بھیجا، جنگِ حرہ ہوئی جس میں سینکڑوں ابنائے صحابہ قتل کئے گئے پھر یہی لشکر مکہ کی طرف روانہ ہوا تا کہ ابن زبیر کا قلع قمع ہو، مگر اثنائے محاصرہ ہی مسلم مر گیا اور یزید بھی اور اس طرح بقول عیاض حدیث کی صداقت ظاہر ہوئی) عیاض کہتے ہیں یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جس نے اچانک اور اہل مدینہ کی غفلت میں ان پر حملہ آور ہونا اور خرابی پیدا کرنا چاہی وہ اس انجام سے بچ نہ سکے گا بخلاف اس کے جو علانیہ طور پر آیا جیسے مسلم بن عقبہ (یعنی مسلم مدینہ کو اور اہل مدینہ کو نقصان پہنچانے میں کامیاب رہا مگر جلد ہی اپنے انجام کو پہنچا) نسائی کی سائب بن خلاد سے مرفوع حدیث میں ہے: (مَنْ أخَافَ أهْلَ المدينةِ ظالماً لَهُمْ أخافَهُ اللهُ وكانَتْ عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ) (یعنی جس نے اہل مدینہ کو ظلماً خوف میں مبتلا کیا اللہ اسے خوف میں ڈالے گا اور اس پر اللہ کی لعنت ہوگی) ۸۲؎

کتاب الصوم

باب فَضْلِ الصَّوْمِ، رقم: ۲ حدیث رقم: ۱۸۹۴

۶۱۔ (فإنِ امْرُؤٌ قَاتَلَهُ أوْ شَاتَمَهُ) (یعنی اگر روزہ دار سے کوئی گالم گلوچ ہو) اس میں اشکال یہ ہے کہ سب وقتال کے ضمن میں بابِ مفاعلہ استعمال کیا ہے جو دونوں فریق سے فعل میں اشتراک کا متقاضی ہوتا ہے حالانکہ روزہ دار کی طرف سے یہاں اشتراک نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مقاتلہ سے مراد (تَهَيُّؤ) ہے یعنی اگر کوئی اس سے لڑنے پہ تیار ہو یا سب وشتم کا ارادہ کرے اور اس کے لئے تیار ہو تو وہ جواباً (إني صائم) کہہ کر اعراض واجتناب کرے، اس کے یہ کہنے سے مقابل باز رہے گا

اگر باز نہ آئے تو کوشش کرے کہ الأخف فالأخف کے ساتھ دفاع کرے، یہ اس صورت میں کہ (قاتلہ) سے مراد حقیقی مقاتلت (لڑنا) ہو، وگرنہ اس لفظ کا استعمال لعن وطعن (یعنی زبانی جھگڑنے) کے لئے بھی ہوتا ہے (اردو، پنجابی محاورے میں بھی لڑائی جھگڑا کرنے سے مراد عموماً زبانی جھگڑا ہی ہوتا ہے) مذکورہ روایات سے بھی زبانی کلامی لڑائی جھگڑا کرنا ہی ظاہر ہے (ویسے بھی صحابہ کرام سے یہ توقع کہ وہ عہدِ نبوی میں آپس میں عملی لڑائی کرتے ہوں گے، غلط ہے) تو حدیث میں روزہ دار کو یہ نصیحت کی جا رہی ہے کہ وہ مقابل کا سا طرزِ عمل اختیار نہ کرے بلکہ خاموش رہے۔ اور صرف یہ کہے: (إنی صائم) یہ بات زبان سے کہے یا دل میں؟ اس بارے اختلاف آراء ہے، رافعی نے ائمہ سے نقل کیا کہ دل میں کہے لیکن نووی نے (الأذکار) میں زبان سے کہنے کو راجح قرار دیا ہے۔

بقول مقالہ نگار یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ دل میں کہہ دینے سے مقابل کو اور ہلا شیری ہوگی کہ یہ غلطی پر ہے تبھی خاموش ہے، کہہ دینے سے یہ فائدہ بھی ہوگا کہ اس کی تندی وتیزی کو ان شاء اللہ بریک لگ جائے گی۔

لیکن شرح المہذب میں لکھتے ہیں کہ دونوں حسن ہیں مگر زبان سے کہنا اقوی ہے اسی تردد کے مدنظر بخاری آگے ایک ترجمہ اسی بابت استفہامیہ انداز سے لائے ہیں، رویانی نے کہا اگر رمضان کے روزے ہوں تو زبان سے کہے وگرنہ دل میں، ابن عربی مدعی ہیں کہ اختلاف صرف نفلی روزوں کی بابت ہے، فرض روزوں میں قطعیت کے ساتھ زبان سے ہی کہے گا (شاید ایک حکمت یہ بھی ہو کہ اس بہانے اسے یاد دہانی کرا رہا ہے کہ بھائی تم بھی روزہ سے ہو، اپنے روزے کا ہی خیال رکھو) زرکشی نے (مرتین) کے لفظ سے استنباط کیا کہ ایک مرتبہ دل میں کہے اور ایک مرتبہ زبان سے۔ [۸۳]

باب قول اللہ تعالی وَكُلُوا الخ ،رقم: ۱۶ حدیث رقم: ۱۹۱۷

۶۲۔ مولانا بدر عالم حاشیہ فیض میں لکھتے ہیں پہلے گزرا ہے کہ ابن حجر نے ایک روایت میں آنحضرت کے قول کہ کھاؤ پیو (حتی یُؤذِّنَ ابنُ أمِّ مکتوم) (کہ کھاؤ پیوحتی کہ ابن ام مکتوم اذان دے) اور وہ اس وقت تک اذان نہ دیتے تھے حتی کہ کہا جاتا (أصبحتَ أصبحتَ) (یعنی صبح کردی یعنی صبح کردی) تو اس میں اشکال کا اظہار کیا ہے وہ یہ کہ اگر کھانے پینے سے رک جانے کی انتہاء ابن ام مکتوم کی اذان ہے (اور وہ ذرا تاخیر سے اذان کہتے تھے) تو ثابت ہوا کہ تبیینِ فجر کے بعد بھی کھا پی لیا جاتا تھا، طحاوی کی ایک روایت میں بھی ہے کہ آنحضرت اکل وشرب اس وقت حرام قرار دیتے جب نماز پڑھانے کے لئے مسجد آتے یعنی اذان کے بعد اور اقامت سے قبل، ترمذی کی ایک روایت میں ہے کہ سرخی تک جوازِ اکل ہے اور وہ فجر کے طلوع ہونے کے کچھ دیر بعد ظاہر ہوتی ہے [۸۴] مولانا سہارنپوری اس بارے رقمطراز ہیں کہ کہا گیا ہے (أصبحتَ أصبحتَ) سے مراد (قاربتَ الصُّبحَ) ہے (یعنی صبح کے قریب ہوگئے) لکھتے ہیں اسی طرح روایت کا یہ جملہ (لم یکن بین اذانهما إلا أن یَرْقیٰ ذا وَ یَنزِلَ ذا) بھی باعثِ اشکال ہے (یعنی دونوں کے اذانوں کے مابین اتنا ہی وقفہ ہوتا تھا کہ یہ چڑھتے اور وہ اترتے) کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں کی اذانوں کے مابین کوئی طویل وقفہ نہ تھا حالانکہ ایسا نہیں، ملا علی قاری کے حوالے سے لکھا کہ بقول

علماء حضرت بلال اذان کے بعد کافی دیر دعا و ذکر میں مشغول رہتے تھے، بعد ازاں جب نیچے اترتے تو اسکے کچھ ہی دیر بعد ابن ام مکتوم اذانِ صبح کیلئے اوپر چڑھتے (اس سے یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے) ۸۵؎

باب الصائم یُصْبِحُ جُنُباً، رقم: ۲۲ حدیث رقم: ۱۹۲۶

۶۳۔ امام بخاری کے (والأولُ أسندُ) کہنے میں (یعنی اول روایت اسند ہے) ابن التین نے اشکال کا اظہار کیا ہے کہتے ہیں بظاہر اسند سے مراد حدیث کا مرفوع ہونا ہے گویا وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ پہلی روایت مرفوع ہونے کے لحاظ سے واضح ہے لیکن شیخ ابوالحسن کہتے ہیں اس کا معنی ہے کہ پہلی روایت متصل ہونے کے لحاظ سے اظہر ہے ابن حجر کہتے ہیں میرے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ پہلی روایت سند کے اعتبار سے اقوی ہے، کہتے ہیں رجحان کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہے کیونکہ امہات المومنین کی روایت کثیر طرق سے مروی ہے حتی کہ ابن عبدالبر نے اسے متواتر کہا اس کے مقابلہ میں حضرت ابوہریرہ کی روایت، تو اسکے اکثر طرق میں ہے کہ یہ ان کا ذاتی فتوی تھا، صرف دو طرق سے مذکور ہے کہ اسے آنجناب کی طرف مرفوع کرتے تھے، ایک عبدالرزاق کا نقل کردہ (معمر عن الزہری عن أبی بکر بن عبدالرحمٰن) کا طریق اور دوسرا نسائی کی نقل کردہ روایت جو (عکرمة بن خالد عن أبی بکر) کے طریق سے ہے لیکن روایتِ باب میں خود ابوہریرہ نے وضاحت کردی کہ براہ راست آنجناب سے نہ سنا تھا بلکہ فضل اور اسامہ کے واسطہ سے اس کی خبر ملی، اس خبر پر اتنا وثوق تھا کہ اسکے مطابق فتوی دیتے رہے بلکہ احمد کی عبداللہ بن عمرو القاری سے روایت میں ہے کہ (وَرَبِّ الْکَعْبَةِ) کہہ کر حلف بھی اٹھایا کہ آنجناب نے یہی فرمایا ہے، ابن عبدالبر نے جو (عطاء بن میناء عن أبی ہریرة) سے نقل کیا کہ حضرات عائشہ وام سلمہ کی روایت سن کر کہا میں جو فتوی دیا کرتا تھا وہ (مِنْ کِیْسِ أبی ہریرة) (یعنی میری طرف سے) تھا تو یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس کی سند کے راوی عمر بن قیس متروک ہیں البتہ جیسا کہ ذکر ہوا ان کا رجوع کر لینا ثابت ہے یا تو یہ خیال کرتے ہوئے کہ امّ المومنین کی روایت اس امر کے جواز میں صریح ہے جبکہ فضل و اسامہ کی روایت احتمالی تھی یا یہ خیال کیا کہ ان کی روایت ناسخ ہے۔ ۸۶؎

باب ما یُذْکَرُ مِنْ صَوْمِ النبی ﷺ وإفطارہ، رقم: ۶۳ حدیث رقم: ۱۹۷۳

۶۴۔ (قال سَأَلْتُ أنساً عَنْ صِیَامِ النبی ﷺ فقال ما کُنْتُ أحِبُّ الخ) یعنی نفلی روزوں اور نماز کے سلسلہ میں آپ کے احوال مختلف تھے (سوائے ایام بیض کے) روزوں کیلئے کوئی خاص دن نہ تھے اسی طرح تہجد و نوافل کیلئے کوئی وقت مخصوص نہ تھا، کبھی رات کے اول پہر کبھی وسط اور کبھی آخری پہر، یعنی یہ مفہوم نہیں کہ پورا مہینہ ہی روزے سے ہوتے یا شب بھر قیام کرتے رہتے سابقہ باب میں قول عائشہ کہ آپ نماز کی مداومت فرماتے، اشکال کا باعث نہیں کیونکہ اس قول کا تعلق راتبہ نماز سے ہے عام نوافل سے نہیں (راتبہ سے مراد وہ نوافل جو باقاعدگی سے فرض نمازوں سے پہلے و بعد ادا کئے جاتے ہیں اسی طرح رات کے آخری پہر کا قیام، اسی طرح زوال ہوتے ہی آپ چار رکعات ادا فرماتے تھے، اس توضیح سے علامہ انور کے حوالے سے مذکور اشکال کہ راوی کا یہ بیان آخری پہر کیلئے مستقیم نہیں، کا ازالہ ہو جاتا ہے)۔ ابن حجر کہتے ہیں یہی دونوں حدیثوں کی تطبیق ہو

سکتی ہے وگرنہ بظاہر تعارض ہے۔ ۸۷

باب حَقِّ الْجِسْمِ فی الصوم، رقم: ۵۵ حدیث رقم: ۱۹۷۵

۶۵۔ ایک اشکال یہ بھی ہے کہ آپ نے ابن عمروؓ سے فرمایا ہر دس دن میں ایک روزہ رکھو تمہارے لئے پورے ماہ کا اجر ہوگا، پھر یہی بات دو روزوں کے حوالے سے کہی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ دو روزوں کے ساتھ اجر کم ہوا؟ جواب دیا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ دو دن کے روزوں کے ساتھ بقیہ ایام کا اجر تضعیف کے ساتھ ہوگا۔ ۸۸

باب هل یَخُصُّ شَیْئاً من الأیام، رقم: ۶۴ حدیث رقم: ۱۹۸۷

۶۷۔ (هلْ كان رسول الله ﷺ يختص من الأيام شيئا ؟ قالتْ لا الخ) ابن التین کہتے ہیں اس سے بعض نے روزے رکھنے کیلئے کوئی دن خاص کر لینے کی کراہت پر استدلال کیا ہے، الزین جواب دیتے ہیں کہ سائل نے دراصل ہفتہ کے ایام میں سے کسی خاص دن مثلاً ہفتہ، جمعہ وغیرہ کی تخصیص کی بابت سوال کیا تھا یومِ عرفہ، یومِ عاشورہ، اور ایام بیض وغیرہ اس کے تحت نہیں آتے (کیونکہ کبھی یوم عرفہ جمعہ کو ہوگا کبھی ہفتہ کو...... الخ تو یہ تخصیص نہ ہوئی)۔

اس توجیہہ پر سوموار اور جمعرات کا روزہ اشکال کا باعث ہے اس بارے احادیث موجود ہیں گویا وہ بخاری کی شرط پر نہیں اس لئے استفہامی اسلوب استعمال کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں سوموار اور جمعرات کے روزوں کی بابت صحیح احادیث وارد ہیں ان میں ایک حدیثِ عائشہ ہے جسے ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا اس کے الفاظ ہیں کہ آنحضرت تحری کر کے (یعنی قصداً) سوموار اور جمعرات کا روزہ رکھتے تھے۔ حدیثِ اسامہ بھی ہے کہ میں نے آپ کو ہر سوموار اور جمعرات کا روزہ رکھتے دیکھا اور پوچھا جس پر آپ نے جواب دیا کہ ان دونوں دنوں میں اعمال اوپر لے جائے جاتے ہیں تو میں نے چاہا کہ میرے اعمال اس حال میں اوپر لے جائے جائیں کہ میں روزے سے ہوں، اسے نسائی اور ابوداؤد نے روایت کیا اور ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے تو اس اشکال کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ شاید ان ایامِ مسئولہ سے مراد ہر ماہ کے تین روزے رکھنے کے ایام ہیں کہ آیا وہ مخصوص دنوں میں رکھے جاتے تھے، گویا سائل کے علم میں آیا کہ آنجناب ہر ماہ میں تین روزے رکھتے ہیں تو اسے خیال ہوا کہ یہ ایام بیض ہوں گے تحقیقِ حال کے لئے ام المومنین سے یہ سوال کیا کہ کیا ان روزوں کو آنجناب ایام بیض کے ساتھ خاص کرتے تھے جس کا جواب نفی میں دیا اور کہا: (كَانَ عَمَلُهُ دِيْمَةً) یعنی اگر انہیں بیض کے ساتھ خاص کرتے تو یہی متعین ہو جاتا اور آپ اس پر مداومت فرماتے جو آپ کو پسند تھی مگر یہاں بارادہ توسّع انہیں کسی دنوں کے ساتھ خاص نہیں فرمایا تو مہینہ کے کسی بھی حصہ میں، کبھی ابتداء، کبھی وسط اور کبھی انتہاء میں رکھ لیتے اسی لئے ان تین روزوں کی نسبت مسلم کی نقل کردہ حدیثِ عائشہ میں ہے: (وَمَا يُبَالِيْ مِنْ أَيِّ الشَّهْرِ صَامَ) (یعنی اس امر کا خیال نہ کرتے کہ مہینہ کے کس حصہ میں روزے رکھ رہے ہیں)۔ ۸۹

باب صیام أیام عاشوراء، رقم: ۶۹ حدیث رقم: ۲۰۰۴

۶۶۔ اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ ابن عباس کے مطابق آنجناب ہجرت کر کے مدینہ آئے تو یہودیوں کو دیکھا کہ عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں جب کہ آپ کی آمد تو ربیع الاول میں ہوئی ہے، جواب یہ ہے کہ مقصد صرف یہ بتلانا ہے کہ ہجرت کے بعد علم ہوا کہ یہود عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں، یہ نہیں کہ جب آپ مدینہ آئے تو وہ انہیں روزہ رکھے پایا، یہ بھی محتمل ہے کہ کلام اپنے ظاہر پر ہی ہوا اور یہود عاشوراء کا حساب شمسی تقویم کے مطابق کرتے ہوں اور ان کے حساب سے آنجناب کی آمد کے وقت عاشوراء ہو! مگر پہلی تاویل ہی راجح ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعد ازاں طبرانی کی معجم کبیر میں ایک روایت دیکھی جو اس دوسری تاویل کی تائید کرتی ہے چنانچہ ترجمہ زید بن ثابت میں (أبو الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد عن أبيه) سے نقل کیا کہ عاشوراء وہ نہیں جسے آج لوگ قرار دیتے ہیں، بلکہ یہ وہ دن ہے جس دن کعبہ کو غلاف پہنایا جاتا ہے اور وہ (دائرٌ في السّنة) تھا (یعنی پورے سال میں گھومتا تھا، کبھی اس ماہ کبھی اس ماہ) لوگ اس کا حساب پوچھنے کے لئے فلاں یہودی کے پاس جاتے تھے جب وہ مر گیا تو زید بن ثابت سے اس کا حساب دریافت کرنے آئے، اس کی سند حسن ہے، کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ ہیثمی نے مسند زوائد میں لکھا مجھے نہیں معلوم اس کا مفہوم کیا ہے، ابن حجر لکھتے ہیں مجھے اس کا مفہوم ابوریحان بیرونی کی کتاب (الآثار القديمة) سے معلوم ہوا ۹۰ جس کا حاصل یہ ہے کہ جہلائے یہود صیام واعیاد کے سلسلہ میں حساب نجوم پر تکیہ کرتے تھے، ان کا سال شمسی ہوتا تھا نہ کہ قمری (ہمارے ہاں رائج شمسی تقویم کی طرح جو قمری سال کے اعتبار سے ہر برس دس دن کا فرق ڈالتا ہے اسی طرح یوم عاشوراء عربوں کے ہاں رائج تقویم میں ہر برس تقریباً دس دن کا فرق پیدا کرتا تھا اسی کو یدُورُ في السنة سے تعبیر کیا گیا) ابن حجر لکھتے ہیں اسی لئے تواریخ پوچھنے کسی حساب وتقویم کے ماہر سے رجوع کرنا پڑتا تھا۔

یہود کو دیکھ کر عاشوراء کا روزہ رکھنے کی بابت بھی اشکال ہے (کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ آپ قبل از ہجرت بھی عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے) مازری جواب دیتے ہیں ممکن ہے کہ بذریعہ وحی ان کے اس امر میں صدق سے مطلع کیا گیا ہو یا بقول عیاض ان میں سے اسلام قبول کر لینے والوں مثلاً ابن سلام وغیرہ نے خبر دی ہو! گویا حدیث میں یہ ذکر نہیں کہ ابتدا ان کو دیکھ کر کی (یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہود کے اس وجہ سے روزہ رکھنے کا علم ہجرت کے بعد ہوا) بہر حال اس حوالے سے ابن عباس کی حدیثِ ہذا اور سابقہ حدیثِ عائشہ میں کوئی تعارض نہیں، گویا دونوں فریق مختلف سبب سے اس کا روزہ رکھتے تھے۔ قرطبی کہتے ہیں قریش کے روزہ رکھنے کا سبب شریعتِ ابراہیمی میں اس کا وجود ہو سکتا ہے اور آپ نے اس وجہ سے روزہ رکھا کہ اعمالِ خیر مثلاً حج و عمرہ میں (قبل از ہجرت) ان کی موافقت کرتے تھے یا اللہ نے بعد از نبوت آپ کو اس کے فعلِ خیر ہونے کی وجہ سے اجازت دی، ہجرت کے بعد جب یہود کے بھی روزہ رکھنے کی بابت علم ہوا تو صحابہ کرام کو بھی ان کے ساتھ تعلقات بہتر بنانے کی خاطر روزہ رکھنے کا حکم دیا جس طرح قبلہ کے مسئلہ میں ان کی موافقت کی، بہر حال یہ طے ہے کہ ان کی اقتداء کی وجہ سے عاشوراء کا روزہ نہیں رکھا کیونکہ روزہ تو آپ پہلے سے رکھ رہے تھے۔ ۹۱

کتاب صلاۃ التراویح

باب فَضْلِ مَنْ قَامَ رَمَضَانَ، رقم: ۱ حدیث رقم: ۲۰۰۸

۶۷۔ اگلے پچھلے گناہوں کی مغفرت ہونے کے بارہ میں متعدد احادیث ہیں جسے ابن حجر نے ایک علیحدہ کتاب میں جمع کیا ہے۔اس میں ایک اشکال بھی ہے کہ معافی تو انہی گناہوں کی ہوتی ہے جو ہو چکے ہوں، جو ابھی ہوئے ہی نہیں ان کی مغفرت کا کیا مطلب؟ اس کا جواب یہ ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے اہل بدر کی بابت کہا جو چاہو کرو(فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ) بقول مقالہ نگار یا جیسے نبی اکرم کی بابت سورۃ الفتح میں کہا: قَدْ غَفَرَ اللّٰهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ تو یہ دراصل اپنی انتہائی رضامندی کا اظہار ہے، ہماری زبان میں بھی یہ محاورہ موجود ہے، کسی کی بابت انتہائی خوش ہونے کا اظہار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے: جا تجھے سات قتل معاف۔ محصل جواب یہ ہے کہ یہ دراصل اس امر کا اشارہ ہے کہ اب ان سے کوئی کبیرہ گناہ سرزد نہ ہو گا یا اگر کوئی ہوا بھی تو معاف شدہ ہے۔۹۲

باب تَحَرِّیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ الخ، رقم: ۳

۶۸۔ احمد نے سماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کیا کہتے ہیں میں سویا ہوا تھا کہ مجھے کہا گیا (بظاہر خواب میں) کہ آج کی رات شب قدر ہے، میں اونگھتا ہوا اٹھا اور آنجناب (کے اعتکاف خانہ) کی چوبوں کے سہارے کھڑا ہوا، دیکھا کہ آپ نماز میں مشغول ہیں، پھر میں نے حساب لگایا تو یہ چوبیسویں رات تھی، اس میں بظاہر اشکال ہے کہ دوسری روایت میں آپ نے طاق راتوں میں اس کی تلاش کا حکم دیا ہے، جواب دیا گیا ہے کہ تطبیق ممکن ہے کہ اس حدیث میں مذکور عدد کو جو بظاہر جفت ہے ماہ کے آخر سے شمار کیا جائے تو چوبیسویں رات، سابعہ (یعنی تیسویں) بنتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ابن عباس کی اس سے مراد یہ ہو کہ یہ (اَوَّلُ مَا یُرْجیٰ مِنَ السَّبْعِ الْبَوَاقِی) ہے (یعنی اگر مہینہ تیس دن کا ہے تو یہ سابعہ بنتی ہے اگرچہ بیس کی طرف سے بھی حساب کیا جائے، اور اگر تیس کی طرف سے گنا جائے تب بھی یہی سابعہ بنتی ہے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعض شراح نے (تَاسِعَةٌ تَبْقیٰ) کے بارہ میں دعویٰ کیا ہے کہ اگر مہینہ انتیس کا ہو تو اس سے مراد اکیسویں لیکن اگر تیس کا ہو تو اس سے مراد بائیسویں ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ بالفرض اگر مہینہ تیس کا ہو تو شب مذکورہ عدد میں شامل نہیں لہٰذا اکیسویں ہی بنی اور اگر انتیس کا ہے تو پھر شامل ہے تو اس سے بھی اکیسویں بنی! یہ اس لئے کہ طاق والی احادیث کے ساتھ مطابقت رہے۔۹۳ قسطلانی کی ذکر کردہ توجیہہ سے اشکال کلیۃً ختم ہوتا ہے کہ ہمیں رمضان کو ہمیں تو نہیں پتہ کہ مہینہ تیس کا ہوگا یا انتیس کا، ہم انتیس تصور کر کے کہ اس سے کم تو ہو نہیں سکتا، اس سے مراد اکیسویں شب ہی لیں گے۔

کتاب البیوع

باب بَیۡعِ السلاح فی الفتنة وغیرها، رقم: ۳۷ حدیث رقم: ۲۱۰۰

۶۹۔ بعض کے ہاں ترجمہ کے ساتھ مطابقت میں اشکال ہے بقول اسماعیلی اس حدیث میں مطابق ترجمہ کوئی چیز نہیں، بقول مولانا احمد علی علامہ عینی کی بھی یہی رائے ہے۹۴ جواب دیا گیا ہے کہ ترجمہ کی دوسری شق (وغیرھا) اس میں ثابت ہے کیونکہ ابوقتادہ نے غیر ایام فتنہ میں اپنی یہ زرہ بیچی، پھر یہ بھی کہ ابھی اہل اسلام اور اہل کفر کی جنگوں کا سلسلہ تھما نہیں تھا (تبوک کا غزوہ اس کے بعد ہوا ہے) اس جہت سے ترجمہ کی پہلی شق (فی الفتنة) بھی ثابت ہے۔۹۵

باب بَیۡعِ العبد الزانی، رقم: ۶۶ حدیث رقم: ۲۱۵۲ اور ۲۱۵۳

۷۰۔ شاہ ولی اللہ ابو ہریرہ اور زید بن خالد کی روایت کے جملہ: (إذا زنتْ ولَمْ تُحصِنْ) کے تحت لکھتے ہیں بقول خطابی ذکرِ احصان اس میں نہایت غرابت اور اشکال کا باعث ہے، کہتے ہیں میں اس ضمن میں کہتا ہوں حاصل سوال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اماءِ محصنات کا ذکر اپنے اس قول میں کیا ہے: (فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) [النساء: ۲۵] (یعنی لونڈیاں اگر محصنہ [شادی شدہ] ہوں اور تب وہ زنا کی مرتکب بنیں تو انہیں آزاد محصنہ خاتون کی نسبت نصف سزا ملے گی) تو ان لونڈیوں کا جو غیر محصنات ہیں، کا حکم مبین نہ تھا تو آنجناب نے بیان فرمایا کہ انہیں کوڑے لگائیں جائیں، ذکرِ احصان احتراز کے لئے نہیں ہے (یعنی انہیں کوڑے مارنا ان کے محصنات ہونے سے مشروط نہیں) جیسا کہ سفر میں قصر نماز کرنے کے بیان میں ذکرِ خوف احترازی شرط نہیں۔۹۶

بقول مقالہ نگار کیونکہ قرآن میں خوف کے ضمن میں اثنائے سفر نماز قصر کرنا مذکور ہوا ہے لیکن بالاجماع قصر کیلئے سفر میں خوف کا وجود شرط نہیں۔ بقول مولانا انور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ لونڈی کی خواہ وہ شادی شدہ ہو یا کنواری، زنا کرنے کی صورت میں ایک ہی سزا ہے (یعنی کوڑے) پھر یہاں یہ قید کیوں ذکر کی ہے؟ اس کا میں یہ جواب دوں گا کہ تبعاً للقرآن (یعنی قرآنی اسلوب کی پیروی میں) پس اس کی اصل بحث قرآن میں ہے شاہ عبدالقادر نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے: قید مدین آئیں، یہ اگرچہ حقیقتِ لغوی کے لحاظ سے اقرب ہے کیونکہ یہ حصن سے ہے مگر اس سے فقہاء کا پورا مفہوم ادا نہیں ہوتا، انہوں نے اس کی دو تفسیریں بیان کی ہیں ایک حدِ قذف کے باب میں اور دوسری حدِ زنا کے باب میں۔ احصانِ زانی احصانِ حدِ قذف سے فوقیت رکھتا ہے تفصیل فقہ سے دیکھی جا سکتی ہے لیکن یہاں اس سے مراد شادی ہونا ہے۔۹۷

باب الشراء و البیع مع النساء، رقم: ۶۷ حدیث رقم: ۲۱۶۶

۷۱۔ علامہ انور (اشتری) کے بارہ میں لکھتے ہیں بعض روایات میں (واشترطی) ہے اس میں اشکال ہے۔ جواب یہ ہے کہ

اس کا معنی ہے: (دَعْهُمْ لِيَشْتَرِطُوا) (یعنی انہیں شرطیں باندھنے دو) جیسا کہ بخاری میں ہے، یہ بھی امر کے معانی میں سے ہے اگرچہ ارباب لغت نے اس کا ذکر نہیں کیا، یہ اہم تھا، کیونکہ امر کبھی ابقائے فعل بھی ہوتا ہے نہ کہ ہمیشہ انشاء کے لئے جیسا کہ اسید بن حضیر کے واقعہ قراءت میں فرمایا تھا: (اقْرَأْ يَا ابْنَ حضير) یعنی (اِسْتَمِرَّ عَلٰى قراءتها) اردو میں اس کا معنی ہوگا: پڑھتا رہ۔ اس کی طرف ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اشارہ کیا ہے۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ (دَعْهُمْ لِيَشْتَرِطُوا) والا جواب علامہ سندھی نے (المواهب اللطيفة في شرح مسند أبي حنيفة) میں بڑی شرح وبسط کے ساتھ ذکر کیا ہے، المعتصر للقاضی ابو المحاسن میں بھی عمدہ بحث ہے۔ ۹۸

كتاب الإجارة

باب الإجارة إلى نصف النهار، رقم: ۸ حدیث رقم: ۲۲۶۸

۷۲۔ (إِلىٰ صَلَاةِ العَصْرِ) یا تو اول وقت دخول مراد ہے یا وہ وقت جب نماز عصر ادا کرنا شروع کریں۔ دوسرا معنی مراد لینے سے ایک اشکال یہ ہے کہ بفرض تسلیم کہ دونوں وقت یعنی ظہر تا عصر اور عصر تا مغرب متساوی ہیں تو نصاریٰ کا یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ ہم عمل کے لحاظ سے اس امت سے اکثر تھے؟ اس کے قائل اگر یہودی ہیں تب تو واضح ہے کہ ان کا زمانہ امت محمدیہ کی نسبت زیادہ ہے مگر یہ بھی محتمل ہے کہ عمومی لحاظ سے یہ بات کہی گئی کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اتباع اپنے دورانیہ کے اعتبار سے امت محمدیہ سے کم ہیں کیونکہ میلاد مسیح علیہ السلام سے لے کر آنجناب کی میلاد تک (۵۷۰) برس بنتے ہیں جب کہ تادم تحریر ظہور اسلام کو چودہ صدیاں ہو چکیں، یہ بھی محتمل ہے کہ کثرت عمل سے مراد ان کے لئے اعمال کا پُر از مشقت ہونا ہو جس طرح روزہ ان کے ہاں آٹھ پہر کا تھا، آیت: (لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) [البقرة:۲۸۶] (یعنی ہم پر اس طرح کا بوجھ نہ لاد جیسا تو نے سابقہ اقوام پر لادا تھا) سے یہی ظاہر ہوتا ہے لہذا قوی یہی ہے کہ زمانہ کا طول وقصر مراد نہیں بلکہ عمل کی کثرت یا قلت مراد ہے۔ بعض حنفیہ اس سے استدلال کرتے ہوئے عصر کا اول وقت دو مثل قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر ایک مثل سمجھا جائے تو عصر تا مغرب کا وقت ظہر تا عصر سے زیادہ بنتا ہے جب کہ وہ کہہ رہے ہیں: (كُنَّا أَكْثَرَ عَمَلاً) مگر یہ بات قطعی ہے کہ ظہر تا عصر کا وقت، عصر تا مغرب کے وقت سے زیادہ ہے (موسم گرما میں ظہر کا اول وقت ۱۲:۳۰ سے شروع ہو جاتا ہے جب کہ ایک مثل ۴:۱۰ پر ہوتا ہے، اور یہ تین گھنٹے اور چالیس منٹ بنتے ہیں، عصر کا وقت ۴:۱۵ سے لے کر ۷:۲۰ غروب آفتاب تک، اس کا دورانیہ تین گھنٹے ہے جب کہ سرما میں ظہر ۱۱:۵۰ سے لے کر ۲:۴۵ تک، تقریباً، تین گھنٹے، اور عصر تا مغرب، ۲:۴۵ سے لے کر ۵:۰۵ تک یعنی دو گھنٹے پندرہ منٹ ہے، لہٰذا ہر دو مواسم میں ظہر تا عصر کا دورانیہ بنسبت عصر تا مغرب کے دورانیہ کے زیادہ ہے) ایک جواب یہ ہے کہ (مالنا أكثر عملا) کے قائل صرف یہودی تھے، اس کی تائید کتاب التوحید کی روایت کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے: (فقال أهل التوراة) یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں (یعنی یہود و نصاریٰ) نے یہ بات کہی ہو! یہود

تو اس لئے کہ بالفعل ان کا زمانہ طویل تھا لہذا عمل بھی کثیر ہوا اور نصاریٰ نے یہی بات یہود کے زمانہ کے طول کے مقابلہ میں اپنی تعداد کی کثرت کی بناء پر کہی یعنی یہود کے طول زمانہ کے ساتھ اپنی کثرت تعداد اور جناب عیسیٰ کے ساتھ ساتھ جناب موسیٰ پر بھی ایمان رکھنے کا موازنہ کیا اور یہ بات کہی، اس توجیہ کو اسماعیلی نے ذکر کیا ہے، نصاریٰ کے دعویٰ کی بناء یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے اول صلاۃ عصر نہیں بلکہ آخر صلاۃ عصر تک کام کیا ہو (یعنی نماز عصر کے آخری مستحب وقت تک یعنی وقت مکروہ شروع ہونے سے پہلے) یہ ابن قصار اور ابن عربی کی توجیہ ہے۔ ابن التین نے یہ معنی کیا کہ دونوں فریق کا مجموعی زمانہ، عمل اکثر تھا مگر یہ معنی ظاہر سیاق کے خلاف ہے۔۹۹

مولانا سہارنپوری لکھتے ہیں یہ بطور تشبیہ وتمثیل ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر جہت سے تسویہ ہوتا کہ یہ ممکنہ اعتراض مندفع ہو کہ سیدنا عیسیٰ کو ظہور اسلام پر چھ سو سال ہوئے تھے اور امت محمدیہ کا زمانہ تو ان سے زیادہ ہو چکا ہے پھر وہ کیونکر عمل کے لحاظ سے اکثر؟ یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بات سابقہ امم کی نسبت امتِ محمدیہ کی عمروں کے کوتاہ ہونے کے اعتبار سے کہی ہو کہ اس لحاظ سے ان کے اعمال بھی قلیل ہوئے مگر اجران کی نسبت کثیر ہے۔۱۰۰

باب ما یُعطیٰ فی الرُّقیة الخ، رقم: ۱۶ حدیث رقم: ۲۲۷۶

۷۳۔ حضرت ابوسعید خدری کا راقی ہونا (یعنی اس بستی کے سردار کو دم کرنے والا جسے سانپ نے ڈس لیا تھا) باعثِ اشکال ہے کیونکہ معبد کی روایت میں ہے کہ اس جاریہ کے ساتھ جانے کے لئے ایک شخص تیار ہوا، ہمارا نہیں خیال تھا کہ وہ دم کر سکتا ہے، یہ مسلم میں ہے بخاری کی فضائل القرآن کی روایت میں ہے کہ جب وہ واپس آیا تو (راوی ابوسعید کہتے ہیں) ہم نے کہا کیا تم دم کر لیتے تھے؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود نہ تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ کوئی مانع نہیں کہ راقی وہ خود ہی ہوں، کبھی آدمی اپنی بات کو بھی بصیغہ غائب بیان کر لیتا ہے، پھر اعمش تعیینِ راقی میں منفرد نہیں، سلیمان بن قتہ کی روایت میں بھی ابوسعید بصیغہ متکلم کہتے ہیں: (فاتیتہ فَرَقَیْتُہُ بفاتحة الکتاب) بزار کی حدیثِ جابر میں ہے کہ ایک انصاری نے کہا میں دم کر لیتا ہوں اس سے بھی اعمش کی روایت کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابوسعید، انصاری ہیں، بعض شارحین نے اسے تعددِ واقعہ پر محمول کیا ہے، دونوں واقعات کے راوی ابوسعید ہیں، ایک میں وہ خود راقی ہیں اور دوسرے میں کوئی اور، تو یہ بعید تاویل ہے بالخصوص جب کہ سیاق، سبب اور مخرجِ حدیث واحد ہے اس کے رد میں اتنا ہی کافی ہے کہ اصل، عدمِ تعدد ہے کہ اس کا باعث کوئی امر نہیں پھر تطبیق بھی ممکن ہے حدیثِ خارجہ مذکور کا چونکہ سیاق ہی مختلف ہے اس لئے وہ یقیناً الگ قصہ ہے۔۱۰۱

باب إذا استأجَرَ أرضاً فمات أحدُهُما، رقم: ۲۲ حدیث رقم: ۲۲۸۵

۷۴۔ مولانا انور کشمیریؒ کہتے ہیں اس میں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ حضرت عمر نے انہیں (یعنی یہودیوں کو) جلاوطن کر دیا تھا تو اگر وہ مالک تھے تو اس جلاوطنی کا کیا معنی؟ اسکا حل یہ ہے کہ کئی روایات میں ہے کہ حضرت عمر نے اس کے بدلے انہیں معاوضہ دیا تھا۔ تو حاصل کلام یہ ہے کہ بخاری کے نزدیک یہ معاملہ مزارعت تھا جبکہ حنفیہ کے نزدیک خراجِ مقاسمت، بخاری کے اس

موقف پر بخاری سے سوال ہوسکتا ہے کہ کیا ایک فریق کی موت کی صورت میں معاہدہ مزارعت قائم رہ سکتا ہے؟ جبکہ خراج مقاسمت باقی رہ سکتا ہے، میرا گمان ہے کہ بخاری کے ہاں ان کا معاملہ منقح نہ تھا، کبھی اجارت قرار دیتے ہیں کبھی مزارعت۔ مبسوط سرخسی میں اس مسئلہ کی نہایت مفصل تحقیق کی گئی ہے۔۱۰۲

کتاب الاستقراض

باب العبد رَاعٍ فی مال سیده، رقم: ۲۰ حدیث رقم: ۲۳۰۹

۷۵۔ مولانا انور اس مقام پر اہم تتمہ کے عنوان سے (بَیْعُ الرطبِ بالتمر) (یعنی تازہ کھجور کی کچھ پرانی کے بدلے بیع) کی بابت بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ اس طرح کی بیع میں اختلاف کیا گیا ہے حنفیہ کے ہاں جائز ہے دوسروں کے ہاں نہیں، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: (نهی النبیُّ ﷺ عن بیع الرطب بالتمر) طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس روایت میں بعض رواۃ نے (نسیئة) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے (یعنی ایک فریق اپنے ذمہ عاید کھجوریں بعد میں ادا کرے گا) لہذا یہ نہی اس شکل کے ساتھ ہی مقید ہے، کہتے ہیں اس میں ایک اشکال یہ ہے کہ حدیث میں ہے آپ نے استفسار فرمایا تھا آیا رطب کھجور خشک ہونے پر کم ہوجاتی ہے؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مناط نہی نسیئہ ہونا نہیں وگرنہ یہ سوال غیر متعلق ہوگا بظاہر خشک ہونے پر کمی بیشی ہونا مناط حکم ہے نہ کہ سودے کا نسیئۃ ہونا، کسی نے اس اشکال کے جواب دینے پر توجہ نہیں دی! میرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں مذکور نسیئہ معروف (اصطلاحی) نسیئہ نہیں بلکہ ثانی الحال رعایت کے مفہوم میں ہے، حاصل یہ کہ آپ کا منع کرنا اس رو سے تھا کہ رطب کھجور خشک ہونے کے بعد تمر کے مساوی ہوجاتی ہے تو یہاں دونوں عوض معجّل ہیں لہذا اصطلاحی نسیئہ نہیں، یہی معاملہ عریہ کا تھا تو مفہوم یہ ہوا کہ آنجناب نے ثانی الحال کو پیش نظر رکھتے ہوئے (کہ یہ اندازہ کرنا کہ بعد ازاں کھجور کتنی رہ جائے گی) بیع سے منع فرمایا ہے کیونکہ اس میں تنازعہ کا امکان ہے اس سے آپ کے مذکورہ استفسار کی مناسبت بھی بنتی ہے یعنی اگر بعد ازاں (ثانی الحال) کوئی کمی و بیشی ہوجاتی ہو تو اسے سودا ہوتے وقت مدنظر نہ رکھا جائے بلکہ جو کچھ سامنے ہے اس کا سودا کیا جائے وگرنہ جھگڑے اٹھ کھڑے ہونے کا امکان رہے گا تو اسے (فَلا تَبِیْعُوْا نسِیْئَةً) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (فلا إذَنْ) یعنی اگر تمہیں علم ہے کہ بعد ازاں اس میں کمی آجاتی ہے تو اس صورت میں اس کمی کو سودے کا حصہ بناتے ہوئے یا اس سے مشروط رکھتے ہوئے بیع نہ کرو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ بیع مذکور ہمارے ہاں حالتِ راہنہ (موجودہ حالت) کے اعتبار سے جائز ہے اور ثانی الحال کو مدنظر رکھتے ہوئے سودا کرنا غیر جائز ہے یہ توجیہ تب جب نسیئہ کو ہمارے بیان کردہ معنی پر محمول سمجھیں اور اگر اس کا وہی معنی کریں جو معروف ہے تب آپ کا یہ سوال فقط معلومات کیلئے تھا تو اس شکل میں محطِ فائدہ فقط نسیئہ کی قید ہے، مرجانی نے حاشیہ التلویح میں اس کی تقریر کی ہے۔۱۰۳

(جاری ہے)

حواشی

۵۱ فتح الباری،۳/۱۷۷۔
۵۲ شرح تراجم،ص۲۹۔
۵۳ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۱۶۹،نمبر۱۰۔
۵۴ فیض الباری،۲/۱۵۱۔
۵۵ فتح الباری،۳/۱۹۹۔
۵۶ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۱۷۱،نمبر۱۰۔
۵۷ فتح الباری،۳/۲۲۷۔
۵۸ شرح تراجم،ص۳۰۔
۵۹ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۱۷۸،نمبر۱۱۔
۶۰ فتح الباری،۳/۲۹۸۔
۶۱ ایضاً،۳/۳۶۸۔
۶۲ ایضاً،۳/۴۲۰۔
۶۳ ایضاً،۳/۴۴۳۔
۶۴ ایضاً،۳/۴۷۴۔
۶۵ مولانا بدر عالم میرٹھی، علامہ انور شاہ کے شاگرد رشید ہیں، جنہوں نے فیض الباری کو عربی میں مرتب کیا، جو مولانا انور شاہ کے دروسِ بخاری کے افادات ہیں جو اردو میں تھے۔
۶۶ فیض الباری،۳/۶۰۔
۶۷ فتح الباری،۳/۵۰۵۔
۶۸ ایضاً،۳/۵۲۴۔
۶۹ فیض الباری،۳/۷۶۔
۷۰ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۲۱۰،نمبر۳۔
۷۱ فتح الباری،۳/۵۴۴۔
۷۲ ایضاً،۳/۶۷۳۔
۷۳ ایضاً،۳/۷۱۳۔
۷۴ ایضاً،۳/۷۴۰۔
۷۵ ایضاً،۳/۷۵۴۔
۷۶ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۲۴۲،نمبر۳۔
۷۷ فتح الباری،۳/۷۶۹۔
۷۸ ایضاً،۳/۷۷۹۔
۷۹ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۲۴۱، نمبر۱۱۔
۸۰ فتح الباری،۴/۲۹-۳۴۔
۸۱ ایضاً،۴/۳۸۔
۸۲ ایضاً۔۴/۱۲۲۔
۸۳ ایضاً،۴/۱۳۵۔
۸۴ فیض الباری،۳/۱۵۶
۸۵ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۲۵۷،نمبر۹۔
۸۶ ایضاً،۴/۱۸۷۔
۸۷ ایضاً،۴/۲۷۵۔
۸۸ ایضاً،۴/۲۷۹۔
۸۹ ایضاً،۴/۳۰۰۔
۹۰ ابن حجر کو حافظ الدنیا کا لقب بے جا نہیں دیا گیا قدم قدم پر محیّر کر دینے والی معلومات اور وسعتِ علم کا ثبوت پیش کرتے ہیں، یوں لگتا ہے اپنے دور کی تمام کتب پڑھ ڈالی تھیں، کسی نے خوب کہا: لَیْسَ عَلَی اللّٰہِ بِمُسْتَنْکَرٍ اَنْ یَجمَعَ العالَمَ فی واحِدٍ یعنی: ''وہ اپنی ذات میں ایک انجمن تھے۔''
۹۱ فتح الباری،۴/۳۱۳۔
۹۲ ایضاً،۴/۳۱۹۔

۹۳ ایضاً،۳/۳۳۳۔
۹۴ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۲۸۲،نمبر۹۔
۹۵ فتح الباری،۴/۳۰۸۔
۹۶ شرح تراجم،ص۳۱۔
۹۷ فیض الباری،۳/۲۳۳۔
۹۸ ایضاً،۳/۲۳۴۔
۹۹ فتح الباری، ۴/۵۶۳۔
۱۰۰ حاشیہ صحیح بخاری،۱/۷۹،نمبر۲۔
۱۰۱ فتح الباری،۴/۵۷۵۔
۱۰۲ فیض الباری،۳/۲۷۹۔
۱۰۳ ایضاً،۳/۳۱۰۔

مولانا امین احسن اصلاحی کے تفسیری تفردات کا تحقیقی جائزہ

شکیل احمد قریشی ☆ / حافظ عقیل احمد ☆☆

قرآن مجید پوری انسانیت کے لیے اللہ تعالی کا بہت بڑا انعام ہے۔ جس شخص نے بھی اس کتاب پر عمل کیا وہ وقت کا امام بنا۔ جیسا کہ تاریخ شاہد ہے کہ عرب کے ریگستانوں اور پہاڑوں میں ننگے پاؤں ریوڑ چرانے والے اس کتاب پر عمل کرنے کی بناء پر دنیا کے قائد بنے۔ معلوم ہوا کہ قرآن مجید بنی نوع انسان کے لیے سرچشمہ ہدایت ہے۔ قرآن مجید پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اس کے اسرار و رموز پر غور و فکر کرے۔ ان اسرار و رموز کو سمجھنے کے لیے انسان کو تفسیر وتشریح کی ضرورت پیش آئی ہے۔ قرآن مجید کی تفسیر کی ابتداء آنحضورﷺ کے دور سے ہوئی۔ عہد صحابہ سے لے کر آج تک جتنی تفسیریں لکھی گئی ہیں وہ ہمارا تاریخی ورثہ اور مذہبی عظمت پر دلالت کرتی ہیں۔ دنیا میں ہر دور اور ہر زبان میں قرآن مجید پر بہت کچھ لکھا جاتا رہا ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں جب اردو زبان کا ارتقاء ہوا تو قرآن پاک کے ترجمہ وتشریح پر بھی کام شروع ہوا یوں مختلف ادوار میں مختلف تفسیریں لکھی گئیں اور اکثر علماء نے اپنی ذہنی میلانات ورجحانات کے مطابق تفاسیر لکھیں۔ اردو کی ان مشہور تفاسیر میں تفہیم القرآن (سید ابوالاعلیٰ مودودی)، معارف القرآن (مفتی محمد شفیع)، ضیاء القرآن (پیر محمد کرم شاہ)، فتح المنان (عبدالحق حقانی محدث دہلوی) اور بیان القرآن (مولانا اشرف علی تھانوی) وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے بعض اپنے مکاتب فکر کی نمائندہ ہیں اور بعض کو دیگر مباحث میں اہمیت حاصل ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن کو اردو تفاسیر میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ اس میں مولانا نے نئے اسلوب تفسیر کو متعارف کرایا ہے۔ مثلاً قرآن کا نظم ہر سورہ کا عمود اور الفاظ کی تحقیق وغیرہ۔

مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے ہر آیت کی وہی تشریح کی ہے جس پر ان کا دل مطمئن ہوا ہے۔ جیسا کہ مقدمے میں لکھتے ہیں۔

☆ شکیل احمد قریشی، اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ کالج، سول لائنز، ملتان۔
☆☆ حافظ عقیل احمد، اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ کالج، سول لائنز، ملتان۔

''میں اپنے رب کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے اس کتاب میں کسی ایک آیت کی بھی ایسی تفسیر نہیں کی ہے جس میں کوئی تردد ہو۔ جہاں ذرا بھی کوئی تردد ہوا ہے میں نے بے تکلف اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی عرض کرتا ہوں کہ کسی ایک مقام میں بھی میں نے یہ کوشش نہیں کی کہ کسی آیت کو اس کے حقیقی مفہوم سے ہٹا کر اپنے کسی نظریے یا کسی خیال کی تائید کے لیے استعمال کروں قرآن سے باہر کی کسی چیز سے بھی کبھی میری کوئی خاص قلبی و ذہنی وابستگی نہیں ہوئی اگر ہوئی ہے تو قرآن ہی کے لیے اور قرآن ہی کے تحت ہوئی ہے۔ اس کتاب کے پڑھنے والے محسوس کریں گے کہ جہاں کہیں مجھے اپنے استاد سے بھی اختلاف ہوا ہے میں نے بے جھجک اس کا بھی اظہار کر دیا ہے۔'' ۱

مولانا اپنی تفسیر کے دوران بعض آیات کا مطلب سمجھنے میں دوسرے مفسرین سے منفرد نظر آتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ کسی آیت میں مولانا کا جو نقطۂ نظر ہوتا ہے وہ دوسرے مفسرین کا نہیں ہوتا۔ مولانا کی تفسیر میں وہ آیات جس کو مولانا سمجھنے میں منفرد ہیں وہ مولانا کے تفردات ہیں۔

احوال و آثار:

مولانا امین احسن اصلاحی کا تعلق اعظم گڑھ کی مشہور برادری ''بچگیل'' سے تھا۔ جس میں غالب اکثریت نومسلم راجپوتوں کی ہے ۲ ان کا خاندان متوسط درجے کا زمیندار خاندان تھا۔ مولانا اصلاحی کے والد حافظ محمد مرتضیٰ ایک نیک سیرت اور معزز آدمی تھے جو اردو فارسی پر دسترس رکھتے تھے۔ مولانا اصلاحی کا آبائی گاؤں ''بمہور'' اعظم گڑھ (یوپی) سے چار میل کے فاصلے پر دریائے ٹونس کے کنارے پر واقع تھا۔ ۳ یہ گاؤں ۱۸۵۷ء سے انگریزی استعمار کے خلاف تحریک آزادی کا گہوارہ رہا۔ ۴

ولادت و تعلیم:

امین احسن اصلاحی کی پیدائش ۱۹۰۴ء میں ہوئی لیکن صحیح تاریخ محفوظ نہیں رہ سکی۔ ۵ ابتدائی تعلیم و تربیت گاؤں کے دو مکتبوں میں ہوئی۔ سرکاری مکتب میں ان کے استاد ''مولوی بشیر احمد'' جبکہ دینی مکتب میں یہ ''مولوی فصیح احمد'' کے شاگرد تھے۔ ۶ یہاں سے انہوں نے قرآن مجید اور فارسی کی تعلیم حاصل کی۔

مدرسۃ الاصلاح:

۹ جنوری ۱۹۱۵ء کو مولانا اصلاحی کو مدرسۃ الاصلاح سرائے میر ضلع اعظم گڑھ میں داخل کرا دیا گیا۔ اس مدرسے کو مولانا شبلی نعمانی اور مولانا حمید الدین فراہی جیسے نابغۂ عصر کی سرپرستی حاصل تھی۔ ۷

مدرسہ دینی و دنیاوی تعلیم اور قدیم و جدید علوم کا حسین امتزاج تھا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے آٹھ سال میں پورے نصاب کی تعلیم مکمل کی۔ اس عرصے میں انہوں نے عربی زبان، قرآن، حدیث، فقہ اور کلامی علوم کی تحصیل کی۔ اردو،

فارسی، انگریزی اور بالخصوص عربی میں دسترس حاصل کی تاکہ آئندہ تحقیق و تدبر کی راہیں وہ خود طے کر سکیں۔ دوران تعلیم وہ ایک لائق، محنتی اور ذہین طالب علم کی حیثیت سے نمایاں رہے۔ دوران تعلیم ہی انہوں نے مولانا عبدالرحمٰن بلگرامی سے کسب فیض حاصل کی جن کی صحبت نے ان کی صلاحیتوں میں مزید نکھار پیدا کر دیا۔ ید سلمان ندوی کے بقول "مولانا بلگرامی نے چار برس تک مدرسہ سرائے میر میں رہ کر زیر تربیت چند اچھے لڑکے پیدا کیے جن میں سے ایک آدمی مولانا امین احسن اصلاحی ہیں۔"۸

صحافت:

مدرسہ سے فارغ ہوتے ہی مولانا اصلاحی ۱۹۲۲ء میں اٹھارہ سال کی عمر میں سہ روزہ "مدینہ بجنور" کے نائب مدیر مقرر ہوئے۔ مدینہ بجنور کو مسلمانان ہند کی سیاسی اور ادبی تاریخ میں بڑا اونچا مقام حاصل تھا۔ ان دنوں اخبار تحریک خلافت کا علمبردار اور سیاست میں کانگرس کا ہمنوا تھا۔ اخبار کے مالک مجید حسن نے بچوں کے ہفت روزہ "غنچہ" کی ادارت بھی مولانا کے سپرد کر دی۔ وہ "مدینہ بجنور" سے دو ڈھائی سال وابستہ رہے۔۹ اس دوران انہوں نے مولانا عبدالماجد دریا آبادی کے زیر اہتمام شائع ہونے والے ہفت روزہ "سچ" میں بھی کام کیا۔ اس عرصہ میں انہوں نے ایک عربی ناول کا ہندوستانی جاسوس کے نام سے اور محی الدین الخیاط کی مشہور کتاب تاریخ اسلام کا اردو ترجمہ بھی کیا۔۱۰

جماعت اسلامی سے وابستگی:

تدریس و تالیف کے زمانے میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے زیر ادارت شائع ہونے والے ماہنامہ "ترجمان القرآن" کے دعوتی و انقلابی مضامین سے متاثر ہوئے اور مولانا مودودیؒ کے موقف کو سمجھنے کے لیے ان سے ایک تفصیلی ملاقات کی۔۱۱ جماعت اسلامی کی تشکیلی اجلاس میں وہ شریک نہیں تھے لیکن پھر بھی جماعت کے ساتھ ان کے مخلصانہ تعلق کی وجہ سے صوبہ بہار کا نائب امیر مقرر کیا گیا۔۱۲

سیاست و اسیری:

قیام پاکستان کے بعد جماعت کے نفاذ اسلام کے مطالبہ کی پاداش میں ۵/اکتوبر ۱۹۴۸ء کو اسیر ہوئے۔۱۳ ۱۹۵۱ء میں جماعت کی طرف سے پنجاب اسمبلی کا انتخاب لڑا جس کا نتیجہ ناکامی کی صورت میں حاصل ہوا۔۱۴ ۱۹۵۳ء تحریک ختم نبوت میں حصہ لیا اور ڈیڑھ سال قید میں رہے۔۱۵ ۱۹۵۶ء میں انہیں ممبر اسلامک لاء کمیشن مقرر کیا گیا۔۱۶ ۱۹۵۸ء میں وہ ایک اصولی اختلاف پر جماعت اسلامی سے علیحدہ ہو گئے۔۱۷

تدبر قرآن پر کامل التفات:

جماعت سے علیحدگی کے بعد مولانا نے تفسیر تدبر قرآن لکھنے کا باقاعدہ آغاز کر دیا اور اس کی اقساط ماہنامہ "المنبر"

میں اسی سال شائع ہونے لگیں۔ جون ۱۹۵۹ء میں اپنا ذاتی رسالہ "میثاق" جاری کیا جس میں مولانا کی تمام تحقیقات شائع ہونے لگیں۔ ۱۸ ۱۹۶۲ء میں حلقہ تدبر قرآن کا آغاز کیا لیکن ۱۹۶۵ء میں ان کے صاحبزادے ابو صالح اصلاحی کی وفات سے میثاق اور حلقہ تدبر پر کام بند ہو گیا۔ ۱۹

مرض اور تکمیل تفسیر:

۱۹۷۱ء کے آخر میں مولانا مرض نسیان اور درد سر کے علاج کے لیے کراچی چلے گئے۔ مئی ۱۹۷۲ء میں جب وہ صحت یاب ہو کر واپس آئے تو معاشی مسائل نے ان کو ایک گاؤں "خانقاہ ڈوگراں" تک محدود کر دیا لیکن پھر بھی تفسیر لکھنے کا کام بند نہیں کیا۔ اگست ۱۹۸۰ء میں لاہور میں انہوں نے اس عظیم کام کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ ۲۰ ۱۹۸۰ء میں ادارہ تدبر قرآن و حدیث کا قیام عمل میں لایا گیا۔ ۱۹۸۱ء میں مجلّہ "تدبر" کا اجرا ہوا۔ ادارہ میں ہفتہ وار درس قرآن کا سلسلہ جاری کیا گیا جس میں انہوں نے قرآن، حدیث، فلسفہ پر لیکچرز دیے۔ ۱۹۹۳ء میں پیرانہ سالی کی وجہ سے یہ سلسلہ جاری نہ رہ سکا۔ ۲۱

خانگی زندگی:

مولانا امین احسن اصلاحی نے دو شادیاں کیں پہلی شادی ۱۹۲۳ء میں اعظم گڑھ کے راجپوت خاندان کی رابعہ نامی خاتون سے ہوئی جن سے ان کے پانچ بچے (تین لڑکے اور دو لڑکیاں) پیدا ہوئیں۔ پہلی بیوی کی وفات کے بعد انہوں نے دوسری شادی ۱۹۴۵ء میں جالندھر کے چوہدری عبدالرحمٰن کی صاحبزادی سے کی جن سے ایک صاحبزادی مریم ہیں۔ ۲۲

وفات:

۱۵ ردسمبر ۱۹۹۷ء کو عارضہ قلب اور فالج کے حملے کی وجہ سے مولانا امین احسن اصلاحی اس جہاں سے رخصت ہوئے ان کی نماز جنازہ امیر جماعت اسلامی قاضی حسین احمد نے پڑھائی۔ ۲۳

تدبر قرآن کے تفردات

مرعوبیت کفار پر استدلال:

قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ فِيْ فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا ۭ فِئَةٌ تُقَاتِلُ
فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَاُخْرٰى كَافِرَةٌ يَّرَوْنَهُمْ مِّثْلَيْهِمْ رَاْيَ الْعَيْنِ ۲۴

ترجمہ: [جن دو گروہوں میں مڈبھیڑ ہوئی ان کی سرگزشت میں تمہارے لیے نشانی ہے۔ ایک گروہ اس کی راہ

میں لڑ رہا تھا دوسرا کافر تھا یہ ان کو کھلم کھلا ان سے دوگنا دیکھتے تھے۔]

امین احسن اصلاحی صاحب نے اس آیت کی تفسیر اس طرح کی ہے۔

"ہر چند کفار کی تعداد ہزار سے متجاوز تھی اور مسلمان، تین سو تیرہ تھے۔ لیکن جب مقابلے کی نوبت آئی تو کفار نے کھلی آنکھوں سے مسلمانوں کو اپنے سے دوگنا دیکھا۔ اگر واقعہ اس کے برعکس ہوتا اگر مسلمانوں نے کفار کو اپنے سے دوگنا دیکھا ہوتا تو اس میں کفار کے لیے کیا نشانی ہوتی۔"

اصلاحی صاحب لکھتے ہیں اگر مسلمان کافروں کو اپنی نگاہوں سے دوگنا دیکھتے تو پھر کافروں کے لیے کیا نشانی ہوتی۔ لہٰذا کافروں کو نشانی دکھانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کی فوج اتار دی تھی تا کہ کافر مسلمانوں کو اپنے سے دوگنا دیکھیں اور مرعوب ہو جائیں۔ جبکہ کچھ حضرات کا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں نے کفار کو اپنے سے دوگنا دیکھا تھا یا یہ کہ ہر ایک فریق کو حریف مقابل اپنے سے دوگنا نظر آتا تھا۔ [۲۵]

عصمت نبوی کا خاص انداز:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّغُلَّ ۗ وَمَنْ يَّغْلُلْ يَاْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ [۲۶]

ترجمہ: [اور ایک نبی کی شان سے بعید ہے کہ وہ بدخواہی کرے اور جو کوئی بدخواہی کرے گا تو قیامت کے دن وہ اپنی بدخواہی سمیت پیش ہوگا۔]

امین احسن اصلاحی اس آیت کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں۔

غل یا غلل کے معنی بدعہدی اور بے وفائی کرنے کے ہیں۔

یہ منافقین کے اس الزام کی تردید ہے جو انہوں نے احد کی شکست کے بعد آنحضرت ﷺ پر لگایا اور جس کو مسلمانوں کے اندر بددلی پیدا کرنے کے ارادے سے اچھی طرح پھیلایا۔ ہم نے تو واضح طور پر مشورہ دیا تھا کہ شہر کے اندر رہ کر دشمن کا مقابلہ کیا جائے لیکن انہوں نے ہمارے مشوروں اور ہمارے بھائیوں کی جانوں کی کوئی قدر و قیمت نہ سمجھی اور ان کو ایک بالکل نامناسب مقام میں لے جا کر دشمن سے تہ تیغ کرا دیا۔ یہ صریحاً بدخواہی اور ان کے ساتھ غداری و بے وفائی ہے۔

قرآن نے ان کے اس الزام کی تردید فرمائی ہے کہ تمہارا یہ الزام بالکل جھوٹ ہے کوئی نبی اپنی امت کے ساتھ بے وفائی و بدعہدی نہیں کرتا۔" جبکہ دیگر مفسرین نے اس کے معنی خیانت کے لیے ہیں کہ جنگ احد میں مال غنیمت کے بارے میں آپ ﷺ نے مال غنیمت پر جھکنے والوں سے کہا کہ کیا میں خیانت کروں گا اس آیت میں اشارہ اس طرف ہے۔ [۲۷]

جمہور امت سے ناگوار اختلاف:

وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ ۚ [۲۸]

ترجمہ: [اور اہل کتاب میں سے کوئی نہیں جو اس کی موت سے پہلے اس کا یقین نہ کرلے اور قیامت کے دن وہ اس پر گواہ ہوگا۔]

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے امین احسن اصلاحی صاحب فرماتے ہیں۔

لیومنن بہ اور قبل موتھمیں پہلی ضمیر کا مرجع ہمارے نزدیک قرآن مجید ہے۔ اور دوسری کا مرجع آنحضورﷺ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ آج تک یہ اہل کتاب قرآن اور نبی کی صداقت تسلیم کرنے کے لیے یہ شرط ٹھہراتے ہیں کہ وہ آسمان سے کتاب اترتی ہوئی دکھائیں تب یقین کریں گے قرآن فی الواقع اللہ کی کتاب ہے اور محمدﷺ اللہ کے رسول ہیں۔" لہذا اہل کتاب کا موت سے قبل حضورﷺ اور قرآن مجید پر ایمان لانا ضروری ہے۔ جب کہ تفہیم القرآن، معارف القرآن اور ضیاء القرآن کے مولفین نے اس سے مراد حضرت عیسیٰ کو لیا ہے۔ یعنی اہل کتاب کا موت سے قبل حضرت عیسیٰ پر ایمان لانا ضروری ہے۔ یا حضرت عیسیٰ زمین پر دوبارہ تشریف لائیں گے اس وقت جتنے اہل کتاب موجود ہوں گے وہ سب حضرت عیسیٰ پر ایمان لاکر اسلام میں داخل ہوں گے۔ ۲۹

شہادت محمدی اور شہادت مسیح کا فرق:

وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكُوْنُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا ۳۰

ترجمہ: [اور قیامت کے دن وہ ان پر گواہ ہوگا۔]

امین احسن اصلاحی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس شہادت کا ذکر ہے جو آپﷺ قیامت کے دن ان تمام لوگوں پر دیں گے جن پر آپﷺ نے اس دنیا میں دین حق کی شہادت دی۔ حضورﷺ خاتم الانبیاء ہیں اور آپﷺ نے یہود و نصاریٰ اور اہل عرب پر یہ واضح فرمایا کہ اللہ کا اصل دین کیا ہے۔ اس وجہ سے آپﷺ ہی کا یہ منصب ہے کہ آپﷺ قیامت کے دن یہ بتائیں کہ آپﷺ نے لوگوں کی طرف سے کیا بتایا اور آپﷺ کی اس شہادت سے لوگوں پر حجت قائم ہوگی۔ امین احسن اصلاحی صاحب کے نزدیک قیامت کے روز حضورﷺ ہر امت پر گواہی دیں گے جبکہ دیگر مفسرین کے نزدیک حضرت عیسیٰ یہودیوں اور عیسائیوں پر گواہی دیں گے جو کچھ انہوں نے ان کے ساتھ کیا۔ ۳۱

یہود اور قریش سے مسلمانوں کی حفاظت:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ ۳۲

ترجمہ: [اے ایمان والو اپنے اوپر اللہ کے فضل کو یاد کرو۔]

امین احسن اصلاحی اس آیت کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں۔

"اس آیت میں "قوم" سے اشارہ میرے نزدیک قریش کی طرف ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے آپﷺ پر احسان

فرمایا کہ قریش کے ہاتھ آپ ﷺ سے روک دیئے۔ جب کہ دیگر مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ یہودیوں نے سازش کی تھی کہ آپ ﷺ کو قتل کر دیں گے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی سازش کو بے نقاب کر دیا اور یہودیوں کی اس سازش سے آپ ﷺ محفوظ رہے۔'' ۳۳

آیت کے وسیع معنی کو محدود کرنا:

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۳۴

ترجمہ: [لوگو جو چیز تمہاری طرف رب کی جانب سے اتاری گئی ہے اس کی پیروی کرو اور اس کے ماسوا سر پرستوں کی پیروی نہ کرو بہت کم ہی تم لوگ یاددہانی حاصل کرتے ہو۔]

امین احسن اصلاحی اس آیت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

''عام طور پر لوگوں نے اس آیت کا مخاطب مسلمانوں کو مانا ہے۔ لیکن سیاق وسباق اور آیت کے الفاظ دلیل ہیں کہ خطاب قریش سے ہے۔ آنحضرت ﷺ کو اوپر والی آیت میں تسلی دینے کے بعد اب قریش کو دھمکی دی گئی ہے کہ یہ چیز جو تم پر تمہارے رب کی جانب سے نازل کی گئی ہے۔ اس کی پیروی کرو اور خدا کے سوا دوسرے معبودوں اور شریکوں کی پیروی نہ کرو۔'' ۳۵

اصحاب اعراف کے متعلق منفرد نظریہ:

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ ۚ وَعَلَى الْاَعْرَافِ رِجَالٌ يَّعْرِفُوْنَ كُلًّاۢ بِسِيْمٰىهُمْ ۚ ۳۶

ترجمہ: [اور ان کے درمیان پردے کی دیوار ہوگی اور دیوار کی برجیوں پر کچھ لوگ ہوں گے جو ہر ایک کو ان کی علامت سے پہچانیں گے۔]

امین احسن اصلاحی صاحب اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔ حجاب سے مراد وہ دیوار ہے جو جنت اور دوزخ کے درمیان کھڑی کردی جائے گی اعراف عرف کی جمع ہے عرف گھوڑے کی پیشانی کی چوٹی اور مرغ کی کلغی کو کہتے ہیں۔ یہیں سے یہ لفظ مینارہ یا برجی۔ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جنت اور دوزخ کے درمیان جو دیوار ہوگی یہ مینار یں اور برجیاں اسی دیوار پر ہوں گے جہاں سے جنت اور دوزخ کے تمام مناظر کا مشاہدہ ہو سکے گا۔''رجال کا لفظ یوں تو عام اپنے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے لیکن عربیت کا ذوق رکھنے والے جانتے ہیں کہ اس سے بالعموم نمایاں اور ممتاز اشخاص مراد ہوئے ہیں۔ مثلاً

رِجَالٌ ۙ لَّا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ۳۷

[ایسے لوگ (رجال) جن کو تجارت اور خرید وفروخت یاد الٰہی سے غافل نہیں کرتی۔]

مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ ۳۸

[اور اہل ایمان میں ایسے رجال ہیں جنہوں نے اس عہد کو سچ کر دکھایا جو خدا سے انہوں نے باندھا۔]

لہٰذا امین احسن اصلاحی کے نزدیک اصحاب اعراف سے مراد نیک اور ایماندار لوگ ہیں۔ یہ لوگ اسی مقام سے جہاں سے جنت اور دوزخ کے مناظر دکھائی دیتے ہوں گے اہل جنت کو مبارک باد دیں گے اور اہل دوزخ کو ملامت کریں گے۔ یہ ساری باتیں ایسے لوگوں کی زبان سے کس طرح نکل سکتی ہیں جنہیں خود اپنی نجات کی فکر پڑی ہو۔ جبکہ کئی دوسرے مفسرین کے نزدیک اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی نیکیاں اور برائیاں برابر ہیں۔ اس وجہ سے ان کا فیصلہ ابھی معلق ہوگا کہ دوزخ میں بھیجے جائیں یا جنت میں۔ ۳۹

عذاب مرتین کی اچھوتی وضاحت:

سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ ۴۰

[ہم انہیں دوبار سزا دیں گے پھر وہ ایک عذاب عظیم کی طرف دھکیلے جائیں گے۔]

امین احسن اصلاحی صاحب اس کی تفسیر اس طرح بیان فرماتے ہیں۔

"سنعذبھم مرتین میں ایک تو اس سزا کی طرف اشارہ ہے جو مسلمانوں کے ہاتھوں ان کو ملنے والی ہے۔
دوسرے اس عذاب کی طرف جس سے یہ عالم برزخ میں دوچار ہوں گے۔" ۴۱

امین احسن اصلاحی صاحب کے نزدیک ان کو دو عذاب ہوں گے۔ پہلا عذاب ہوگا ان کی منافقت کی وجہ سے مال و جاہ اور عزت کی بجائے الٹی ذلت و نامرادی پائیں گے۔

دوسری سزا یہ ہوگی کہ جو وہ اسلام کو مٹانے کی کوشش کر رہے تھے وہ اسلام ان کی آنکھوں کے سامنے پھلے پھولے گا۔
جبکہ دیگر مفسرین کے نزدیک پہلا عذاب ان کو دنیا کی رسوائی کا ہوگا اور دوسرا عذاب قبر یا عالم برزخ میں ملے گا۔

اصحاب کہف کی کروٹ کی اصل حقیقت:

وَتَرَى الشَّمْسَ اِذَا طَلَعَتْ تَّزٰوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِيْنِ
وَاِذَا غَرَبَتْ تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِيْ فَجْوَةٍ مِّنْهُ ۴۲

[اور تم دیکھتے سورج کو جب طلوع ہوتا ہے تو ان کے غار سے دائیں جانب کو بچا رہتا ہے اور جب ڈوبتا ہے تو ان سے بائیں طرف کترا جاتا ہے اور وہ اس کے صحن میں ہیں۔]

امین احسن اصلاحی صاحب اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اوپر کی آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے غار میں ضروریات ومرافق کے مہیا فرمانے کا وعدہ فرمایا ہے۔اب یہ اس کا بیان ہورہا ہے کہ اگر تم دیکھ پاتے تو دیکھتے سورج جب طلوع ہوتا ہے تو ان کے غار سے دائیں کو بچتا ہوا طلوع ہوتا ہے اور جب ڈوبتا ہے تو ان سے بائیں کو کتراتا ہوا ڈوبتا ہے اور وہ اس غار کے صحن میں آرام کررہے تھے۔اس سے معلوم ہوا غار کا دھانہ اس طرح واقع ہوا تھا کہ اس کے اندر ہوا، روشنی اور حرارت، جو زندگی گزارنے کی ضروریات میں سے ہیں با آسانی پہنچتی رہیں لیکن آفتاب کی تمازت اس کے اندر راہ نہیں پاتی تھی۔ ہمارے مفسرین نے غار اور اس دھانے کی سمت اور جہت متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔لیکن ہمارے نزدیک یہ کاوش غیر ضروری ہے۔اس کی مختلف شکلیں فرض کی جاسکتی ہیں۔لیکن ان میں سے کسی کے متعلق جزم کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جاسکتی۔صحیح بات وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے بتادی کہ یہ اللہ تعالیٰ کی نشانی میں سے ایک نشانی ہے کہ اس نے اپنی تدبیر و کارسازی سے اپنے بندوں کے لیے غار مہیا فرمایا جہاں بغیر کاوش کے ان کے لیے ساری ضروریات زندگی فراہم تھیں۔اور معلوم ہوتا ہے کہ سورج بھی ان کے پاس سے گزرتا ہے تو ادب واحترام سے گزرتا ہے کہ ان کی خدمت کی انجام دہی کا شرف تو حاصل ہو لیکن ان کے آرام وسکون میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔۴۳

پل صراط کا شخصی تصور:

وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۴۴

[(اور ان کو حکم دیں گے) کہ تم میں سے ہر ایک بہر حال اس میں داخل ہوتا ہے یہ تیرے رب کے اوپر ایک طے شدہ امر واجب ہے۔]

حتم کے معنی واجب اور لازم کے ہیں اور ضمیر خطاب کے مخاطب وہی مجرمین ہیں جن کا ذکر اوپر چلا آرہا ہے۔اللہ تعالیٰ ان مجرموں کو خطاب کرکے فرمائے گا کہ اب تمہارے لیے۔داد و فریاد اور عذر و معذرت کا وقت گزر گیا اب تم میں سے بلا استثناء ہر ایک کو اس جہنم میں اترنا ہے ساتھ ہی پیغمبر ﷺ کو اطمینان دلایا ہے کہ یہ امر بالکل قطعی اور فیصل شدہ ہے اس کو تمہارے رب نے اپنے اوپر لازم ٹھہرالیا ہے۔ایک دن تم اپنے دشمنوں کا یہ انجام اپنے سامنے دیکھ لوگے۔

آیت کی یہ تاویل بالکل واضح ہے۔لیکن ہمارے مفسرین نے اس کا مخاطب تمام بنی نوع انسان کو مان لیا ہے۔ چنانچہ وہ ہر شخص کے لیے خواہ نیک ہو یا بد، جہنم سے گزرنا ضروری قرار دیتے ہیں۔بس اتنی خیریت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جہنم پر پل صراط کے نام سے ایک پل ہوگا جس پر سے نیک لوگ تو گزر جائیں گے اور برے جہنم میں چھوڑ دیئے جائیں گے مجھے تعجب ہے کہ اتنی سخت بات کہنے والے کو قرآن کی وہ آیت بھول جاتی ہے جو سورہ انبیاء کی آیت ۱۰۱ میں نیکوکاروں سے متعلق ہے۔بے شک جس کے لیے ہمارا اچھا وعدہ ہو چکا ہے وہ اس جہنم سے دور رکھے جائیں گے وہ اس کا کھٹکا بھی نہیں سنیں گے۔۴۵

آیات سماوات کی منفرد تفسیر:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ ۖ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غٰفِلِيْنَ ۝ ۴۶

[اور ہم نے تمہارے اوپر سات تہہ بہ تہہ آسمان بنائے اور ہم مخلوق سے بے پرواہ نہیں ہوئے۔]

اس آیت کی تفسیر میں امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

''طرائق طریقہ کی جمع ہے۔ طرائق یعنی دھاریوں کے معنی میں آتا ہے یہاں صفت بول کر موصوف مراد لیا ہے۔ جو عربی زبان میں معروف ہے یعنی دھاریوں والے سات آسمان، یہاں اس لفظ سے آسمان کی رنگارنگی و بوقلمونی کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور اس بارش کی طرف بھی جس کا ذکر آگے نہایت اہتمام سے آ رہا ہے۔'' ۴۷

جبکہ عام مفسرین اس سے آسمان کے سات طبقات مراد لیتے ہیں۔

عصمت مریم کا خاص بیان:

وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهٗۤ اٰيَةً وَّاٰوَيْنٰهُمَاۤ اِلٰى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَّمَعِيْنٍ ۝ ۴۸

ترجمہ: [اور ہم نے ابن مریم اور اس کی ماں کو ایک عظیم نشانی بنایا اور ان کو ایک سکون اور چشمے والے ٹیلہ پر پناہ دی۔]

امین احسن اصلاحی صاحب اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت میں

''سیدنا مسیح کے وقت ولادت کی طرف اشارہ ہے۔ جب حضرت مریم کو ایک الگ تھلگ جگہ ایک درخت کے نیچے جا بیٹھنے کی غیبی ہدایت ہوئی یہ جگہ مرتفع اور پر سکون تھی۔ یہاں کھجور کا ایک بثمر درخت بھی تھا اور اس کے نیچے ایک صاف و شفاف شیریں چشمہ بھی اپنی زندگی کے اس نازک مرحلہ میں حضرت مریم ایک پر سکون گوشہ تنہائی کی سخت محتاج تھیں تا کہ زمانے کے طعنوں اور کچوکوں سے محفوظ رہیں۔'' ۴۹ جبکہ اکثر مفسرین کے نزدیک حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کے بعد ان کی جان کی حفاظت کے لیے حضرت مریم ان کو مختلف علاقوں میں لے گئی تھیں۔ یہاں اسی مقام کا ذکر کیا گیا ہے۔

آیت رجم پر علمی تفرد:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۝ ۵۰

[زانی عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔]

اس آیت کی تفسیر میں مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ بات واضح کی ہے کہ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن پاک میں رجم کی سزا کا کوئی ذکر نہیں ان کا خیال بالکل غلط ہے۔ انہوں نے آیات حرابہ ان یقتلوا یہ کہ فساد فی الارض کے یہ مجرمین قتل کر دیے جائیں سے رجم کو ثابت کیا ہے لیکن رجم کی سزا ہر قسم کے زانیوں کے لیے نہیں ہے۔

بلکہ ان زانیوں کے لیے جو عورتوں کے اغوا کو پیشہ بنالیں جو دن دھاڑے لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکہ ڈالیں کھلم کھلا زنا بالجبر کے مرتکب ہوں اور معاشرے کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائیں عام سزا زنا کی وہی ہے جو سورہ نور کی زیر بحث آیت میں مذکور ہے۔ قطع نظر اس سے کہ مرتکب جرم شادی شدہ ہے یا غیر شادی شدہ، البتہ اگر کوئی شخص اس سزا کے قابو میں نہیں آرہا ہے یا ایک آفت کی شکل اختیار کرچکا ہے تو حکومت اس کو تقتیل یعنی رجم کی سزا ازروئے سورہ مائدہ دینے کا اختیار رکھتی ہے۔ ۵۱

امہات المومنین کا طلب نفقہ کی منفرد تفسیر:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيۡنَ أُمَتِّعۡكُنَّ وَأُسَرِّحۡكُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا ۵۲

ترجمہ: [اے نبی اپنی بیویوں سے کہہ دو اگر تم دنیا کی زندگی اور اس کی زینتوں کی طالب ہو تو آؤ میں تمہیں دے دلا کر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کر دوں۔]

اس آیت کا پس منظر کچھ اس طرح سے ہے۔ اصلاحی صاحب رقم طراز ہیں۔

"ہمارے مفسرین نے ان آیات کا پس منظر یہ بتایا ہے کہ فتح خیبر کے بعد جب مسلمانوں کو فی الجملہ معاشی کشادگی حاصل ہوئی تو حضور اکرم ﷺ کی ازواج نے بھی آپ ﷺ سے مطالبہ کیا کہ ان کو بھی زندگی کی راحتوں اور زینتوں سے متمتع ہونے کا موقع دیا جائے ان کے اس مطالبہ پر بطور عتاب یہ آیات نازل ہوئیں ہمارے نزدیک یہ کمزور بات ہے۔

اول تو قرینہ دلیل یہ ہے کہ یہاں جن حالات پر تبصرہ ہو رہا ہے وہ ہجرت کے چوتھے یا پانچویں سال سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ دوسرا یہ کہ یہ مطالبہ اگر مجرد نان ونفقہ میں فی الجملہ توسیع کے لیے تھا تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس پر ان کو کوئی نوٹس دیا جائے کہ ان کو دے دلا کر ہمیشہ کے لیے رخصت کر دیا جائے۔

تیسرا یہ کہ امہات المومنین کے متعلق یہ سوء ظن نہیں کیا جاسکتا کہ ان پر دنیا کی زینتوں اور راحتوں کا شوق کسی بھی دور میں اس قدر غالب آ گیا ہو کہ وہ اس مطالبہ کو لے کر اٹھ کھڑے ہوئے ہوں اور معاملہ اتنا سنگین ہو گیا ہو کہ خود اللہ تعالیٰ کو اس میں مداخلت کرنی پڑی ہو اور نوبت اس نوٹس تک پہنچ گئی ہو جو ان آیات میں ان کو دیا گیا ہو۔ یہ شان نزول ہمارے نزدیک قطعاً قابل توجہ نہیں ہے۔ نہ آیت کے الفاظ سے اس کی تائید ہوتی ہے یہ تو صرف منافق عورتوں کی چالیں تھیں جن کے ذریعے وہ آپ ﷺ کی گھریلو زندگی خراب کرنا چاہتی تھیں مختصر یہ کہ ان آیات میں ازواج مطہرات کے لیے کوئی عتاب نازل نہیں ہوا جیسا کہ عام مفسرین نے سمجھ لیا ہے۔ بلکہ ان آیات میں منافقین کے لیے رسوائی اور نا امیدی ہے۔ ۵۳

آل فرعون کے مرد مومن کی تفسیر:

إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ۵۴

ترجمہ: [جب کہ ہم نے ان بستی والوں کے پاس دو رسول بھیجے تو لوگوں نے ان کی تکذیب کر دی تو ہم نے ایک تیسرے سے ان کی تائید کی تو انہوں نے لوگوں سے کہا کہ ہم تمہارے پاس بھیجے ہوئے آئے ہیں۔]

اصلاحی صاحب اس آیت میں اثنین اور ثالث کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

''اثنین سے مراد تو ظاہر ہے حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام ہیں رسولوں کی تاریخ میں یہی ایک مثال ملتی ہے کہ کسی قوم کی طرف ایک وقت میں دو رسول بھیجے گئے ہوں۔ آگے آتا ہے جب فرعونیوں نے اس کی تکذیب کر دی تو پھر اللہ تبارک وتعالیٰ نے ایک تیسرے بندے کو ان رسولوں کی تائید کے لیے اٹھایا۔

اس تیسرے سے کون مراد ہے؟ میرے نزدیک اس سے وہ مومن آل فرعون مراد ہے جس کی جانبازیوں کا ذکر موسیٰ علیہ السلام کی سرگزشت کے ذیل میں بھی ہوا ہے۔ اور قرآن کے دوسرے مقامات میں بھی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تائید میں اس مردِ حق نے جو کچھ کیا ہے اور جس بے خوفی و جانبازی کے ساتھ ساتھ دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیثیت حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت میں وہی تھی جو اس امت میں ابوبکر کی ہے۔

یہ اگرچہ اصلاحی صاحب کے نزدیک مفہوم میں رسول نہیں تھے لیکن جہاں تک رسولوں کی تائید وحمایت کا تعلق ہے اس کے لیے انہوں نے جان لڑا دی۔ چنانچہ الفاظ قرآن سے خود یہ بات نکلتی ہے کہ ان کا ذکر یہاں ایک رسول کی حیثیت سے نہیں ہوا بلکہ رسولوں کے ایک خاص مددگار کی حیثیت سے ہوا ہے۔ اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کو تین کے تیسرے کا درجہ دیا جبکہ ہمارے مفسرین میں سے اکثر نے تیسرے شخص آل فرعون کے مرد کو حضرت عیسیٰ کا تیسرا حواری شمعون قرار دیا ہے۔'' ۵۵

بنی اسرائیل کے حقیقی گواہ کا تعین:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۵۶

ترجمہ: [ان سے پوچھو کہ اس وقت کیا ہوگا اگر یہ قرآن اللہ کی جانب سے ہوا اور تم نے اس کا انکار کیا اور بنی اسرائیل میں سے ایک شاہد نے اس کے مانند کتاب کی گواہی بھی دی ہے۔ سو وہ تو اس پر ایمان لایا اور تم نے تکبر کیا بے شک اللہ ظالموں کو راہ یاب نہیں کرتا۔]

اس آیت کی تفسیر میں امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

''کہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شاہد سے کس کی طرف اشارہ ہے؟ اس سوال کے تین جواب ہمارے

مفسرین نے دیئے ہیں عام رائے تو یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت عبداللہ بن سلامؓ ہیں دوسرے گروہ کے نزدیک اس سے اشارہ حضرت موسیٰؑ کی طرف ہے۔ یہ قول بھی کچھ وزنی نہیں ایک تیسرے گروہ نے اس کو اسم جنس کے مفہوم میں لے کر اس سے ان عام لوگوں کی شہادت مراد لی ہے جو بنی اسرائیل میں سے قرآن پر ایمان لائے لیکن یہ قول بھی بے بنیاد ہے۔

اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اشارہ کسی ایسے شاہد کی طرف ہے جس کی شخصیت اور شہادت دونوں کا مرتبہ ایسا ہو کہ اس کو بطور ایک دلیل کے پیش کیا جا سکے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک یہ اشارہ سیدنا مسیحؑ کی طرف ہے اس کی وجہ ہے کہ حضرت مسیحؑ نے اپنی بعثت کا خاص مقصد ہی یہ بتایا ہے کہ میں آنے والے کی راہ صاف کرنے آیا ہوں آپؑ کے بعد حضور ﷺ کی بعثت ہوئی اور آپ ﷺ آخری نبی بھی ہیں اور آخری رسول ﷺ بھی اس وجہ سے اس آنے والے سے آنحضرت ﷺ کے سوا کسی اور کو مراد لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ۵۷

تحقیق خبر کی بہترین تفسیر:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟
أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ۝ ۵۸

ترجمہ: [اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق کوئی اہم خبر لائے تو اس کی اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو مبادا کسی قوم پر نادانی سے جا پڑو پھر تمہیں اپنے کیے پر پچھتانا پڑے۔]

آیت میں فاسق کی روایت پر اعتماد کرنے سے روکا گیا ہے۔ عام مفسرین کے نزدیک ولید بن عقبہ بن ابی معیطؓ کے من گھڑت قصہ سنانے کی بناء پر یہ آیت نازل ہوئی۔ جبکہ امین احسن اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ ولید بن عقبہ کے متعلق اس واقعہ سے پہلے کوئی بات بھی ایسی لوگوں کے سامنے نہیں آئی تھی جس سے معلوم ہو سکتا کہ نعوذ باللہ وہ فاسق ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو آپ ﷺ ان کو تحصیل زکوٰۃ کا منصب کیوں عطا کرتے اور حضرت ولید وہی ہیں جن کو حضرت عثمانؓ نے اپنے دور خلافت میں کوفہ کا گورنر بنایا کیا حضرت عثمانؓ اس بات سے ناواقف تھے کہ یہ شخص از روئے نص قرآن فاسق قرار پا چکا ہے اور گورنری تو در کنار اسلامی قانون کی رو سے یہ کسی روایت یا شہادت کا بھی اہل نہیں ہے لہٰذا امین احسن اصلاحی کے نزدیک اس آیت میں فاسق سے مراد بدوی قبائل کے بعض سردار ہیں۔ جو مسلمان تو ہو گئے تھے مگر ابھی ان کی باہمی رنجش پوری طرح سے مٹی نہیں تھی چنانچہ وہ غلط اطلاعات کے ذریعے ایک دوسرے کے حریفوں کے خلاف حضور ﷺ اور صحابہ کرام کو بدگمان کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ۵۹

مسئلہ سحر پر منطقی استدلال:

سورہ فلق کے شان نزول کے حوالے سے امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ سورہ کسی شان نزول کی محتاج

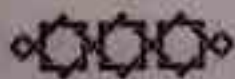
نہیں لیکن اس کے تحت لوگوں نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کچھ یہودیوں نے آپ ﷺ پر جادو کردیا تھا جس کی وجہ سے آپ ﷺ بیمار ہوگئے تھے تو آپ کو یہ سورہ سکھائی گئی اور آپ ﷺ اس جادو کے اثرات بد سے محفوظ ہوگئے۔

میرے نزدیک اس شان نزول کو رد کرنے کے لیے یہ دلیل کافی ہے کہ یہ اس مسلمہ عقیدے کے بالکل منافی ہے جو قرآن پاک نے عصمت انبیاء سے متعلق ہمیں تعلیم کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس طرح کے شیطانی تصرفات سے اپنے نبیوں کو محفوظ رکھا ہے اور ان کی یہ محفوظیت دین کے تحفظ کے لیے ناگزیر ہے۔ یہ محفوظیت ہی نبی کے ہر قول اور فعل کو سند بناتی ہے پورا قرآن انبیاء کی عصمت پر گواہ ہے اور ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ ان کی عصمت پر ایمان رکھے۔ نبی کے دندان مبارک شہید ہوجانا، اس کو زخمی کردیا جانا یا اس کے قتل کردیے جانے کو اس امر پر دلیل نہ بنائیں کہ جب نبی ان چیزوں میں مبتلا ہوسکتا ہے تو مسحور بھی ہوسکتا ہے۔

لہٰذا میرے نزدیک اگر حضور ﷺ پر جادو ہوا بھی تو اس کا اثر چند گھنٹے سے زیادہ نہیں تھا یہ کیفیات نبی پر طاری ہو بھی جائیں تو وہ عارضی ہونگی۔ اس طرح امین احسن اصلاحی مفسرین کی اس رائے کو دلائل سے رد کرتے ہیں کہ آپ ﷺ پر جادو کا کچھ عرصہ تک اثر رہا اور اس کے شان نزول میں معوذتین نازل ہوئیں۔ ٦٠

خلاصہ تحقیق:

مولانا امین احسن اصلاحی کا فہم قرآن ان کے تفردات سے ظاہر ہوتا ہے نو جلدوں اور تقریباً چھ ہزار صفحات پر مشتمل تفسیر تدبر قرآن اردو تفسیری ادب میں منفرد اور یکتا مقام رکھتی ہے اور بعض مقامات نہایت نادر نقاط پر مشتمل ہیں زیر نظر تحقیقی مضمون میں اختصار کے ساتھ پیش کیئے گئے تفردات مفسر کے قرآنی ذوق وفہم کا بین ثبوت ہیں اور مولانا کے بھر پور عقلی استدلال کے گواہ ہیں۔ اس تفسیر پر مولانا نے اپنی زندگی کے پچالیس سال صرف کیئے اردو تفاسیر میں نقل پر عقل کی فوقیت کی حامل یہ تفسیر بہت سے تفسیری تفردات اور منفرد استدلال پر مبنی ہے جو جدید اسلوب میں فہم قرآن کے لیے ایک سنگ میل کی حامل ہے۔

مصادر و مراجع:

۱۔ اصلاحی، امین احسن، تدبر قرآن، (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۲۰۰۹ء) جلد اول، ص ۳۲۔

۲۔ شہزاد سلیم، مولانا اصلاحی کی کہانی ان کی زبانی، مشمولہ ماہنامہ اشراق، لاہور جنوری، فروری ۱۹۹۸ء، ص ۱۰۹۔

۳۔ خورشید احمد، مولانا امین احسن اصلاحی کی یاد میں، مشمولہ ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور، مارچ، ۱۹۹۸ء، ص ۵۲۔

۴۔ ایضاً۔

۵۔ اصلاحی، شرف الدین، ذکر فراہی، (لاہور: دارالتذکیر) ص ۵۶۶۔

۶۔ مولانا اصلاحی کی کہانی، اشراق لاہور، ص ۱۰۹۔

۷۔ ندوی، سید سلیمان، حیات شبلی، (اعظم گڑھ: دار المصنفین) ص ۲۲۸

۸۔ خالد مسعود، علم و عرفان کے ماہ کامل کا غروب، مشمولہ سہ ماہی تدبر، لاہور، جنوری ۱۹۹۸ء، ص ۳۔

۹۔ ماہ کامل کا غروب، تدبر، ص ۴

۱۰۔ اصلاحی کی یاد میں، ترجمان القرآن ص ۵۳، ۵۴۔

۱۱۔ روداد جماعت اسلامی، جلد ا، ص ۳۹۔

۱۲۔ ایضاً۔

۱۳۔ ماہ کامل کا غروب، تدبر، ص ۹

۱۴۔ ایضاً۔

۱۵۔ میاں طفیل احمد، بعض وضاحتیں، مشمولہ سہ ماہی تدبر، لاہور، اپریل ۱۹۹۸ء، ص ۹۹۔

۱۶۔ مسلم گیلانی، فکر قرآنی کا رازداں، مشمولہ تدبر، لاہور اپریل ۱۹۹۸ء، ص ۳۰۔

۱۷۔ مولانا اصلاحی کی یاد میں، مشمولہ ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور، ص ۴۸۔

۱۸۔ خالد مسعود (مرتب) تفہیم دین، (لاہور: فاران فاؤنڈیشن) ص ۱۱۔

۱۹۔ ایضاً۔

۲۰۔ اصلاحی، امین احسن، تدبر قرآن، (لاہور: فاران فاؤنڈیشن) دیباچہ۔

۲۱۔ ایضاً۔

۲۲۔ اصلاحی، ظفر الاسلام، پروفیسر اشتیاق احمد سے انٹرویو، مشمولہ ششماہی علوم القرآن علیگڑھ، اصلاحی نمبر، جنوری ۱۹۹۸ء، ص ۵۷۳۔

۲۳۔ ماہ کامل کا غروب، مشمولہ تدبر، ص ۲۔

۲۴۔ القرآن، آل عمران آیت ۱۳۔

۲۵۔ تدبر قرآن، ج ۲، ص ۳۸۔

۲۶۔ القرآن، آل عمران، آیت ۱۶۱۔

۲۷۔ تدبر قرآن، ج ۲، ص ۲۱۱۔

۲۸۔ القرآن، النساء، آیت ۱۵۹۔

۲۹۔ تدبر قرآن، ج ۲، ص ۴۲۳۔

۳۰۔ القرآن، النساء، آیت ۱۵۹۔

۳۱۔ تدبر قرآن، ج ۲، ص ۴۲۳۔

۳۲۔ القرآن، المائدہ، آیت ۱۱۔

۳۳۔ تدبر قرآن، ج ۲، ص ۴۷۲۔

۳۴۔ القرآن، اعراف، آیت ۳۔

۳۵۔ تدبر قرآن، ج ۳، ص ۲۲۲۔

۳۶۔ القرآن، اعراف، آیت ۴۶۔

۳۷۔ القرآن، النور، آیت ۳۷۔

۳۸۔ القرآن، الاحزاب، آیت ۲۱۔

۳۹۔ تدبر قرآن، ج ۳، ص ۲۶۶ تا ۲۶۸۔

۴۰۔ القرآن، توبہ، آیت ۱۰۱۔

۴۱۔ تدبر قرآن، ج ۳، ص ۶۳۷۔

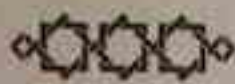
۴۲۔ القرآن، کہف، آیت ۱۷۔

۴۳۔ تدبر قرآن، جلد ۴، ص ۵۷۱۔

۴۴۔ القرآن، مریم، آیت ۱۷۔

۴۵۔ تدبر قرآن، ج ۴، ص ۶۷۸۔

۴۶۔ القرآن، مومنون، آیت ۱۷۔

۴۷۔ تدبر قرآن، ج۵، ص۳۰۵۔
۴۸۔ القرآن، مومنون، آیت ۵۰۔
۴۹۔ تدبر قرآن، ج۵، ص۳۲۲۔
۵۰۔ القرآن، نور، آیت۲۔
۵۱۔ تدبر قرآن، ج۵، ص۳۶۷ تا ۳۷۴۔
۵۲۔ القرآن، احزاب، آیت ۲۸۔
۵۳۔ تدبر قرآن، ج۶، ص۲۱۵ تا ۲۱۸۔
۵۴۔ القرآن، یٰسین، آیت ۱۴۔
۵۵۔ تدبر قرآن، جلد۶، ص۴۱۰ تا ۴۱۳۔
۵۶۔ القرآن، احقاف، آیت ۱۰۔
۵۷۔ تدبر قرآن، جلد۷، ص۳۵۱ تا ۳۵۵۔
۵۸۔ القرآن، حجرات، آیت ۶۔
۵۹۔ تدبر قرآن، جلد۷، ص۴۹۲ تا ۴۹۷۔
۶۰۔ تدبر قرآن، ج۹، ص۲۲۶۔

علم اصول فقہ کا ارتقاء

(اواخر عہد مغلیہ)

فاروق حسن ☆

مغل بادشاہ اورنگ زیب عالمگیر (م ۱۷۰۷ء) کے بعد مغلیہ سلطنت روبہ زوال ہونا شروع ہوئی۔ ا اور آنے والی نصف صدی میں مغلیہ سلطنت میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا عمل دخل بڑھنے لگا۔ انگریزوں نے پلاسی کی لڑائی (۱۷۵۷ء/ ۱۱۷۱ھ) میں بنگال کے صوبیدار کو شکست دے کر اپنی سلطنت کی بنیاد ڈالی جو کم وبیش دوسو سال تک قائم رہی۔ مغلیہ دور کے عہد زوال میں عام مسلمان مذہبی اختلافات کا شکار اور ایک دوسرے سے برسرِ پیکار تھے، ۲ مظہر بقا نے ہندوستان میں شاہ ولی اللہ (م ۱۷۰۳ء) کے زمانے تک لکھی جانے والی اصول فقہ پر ۴۶ کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ ۳ جن میں زیادہ تر مستقل تصانیف کے بجائے شروح، حواشی اور مختصرات ہیں۔ ۴ اس مقالہ میں بارہویں صدی ہجری یعنی اٹھارویں صدی عیسوی کے اصولیین کی تحریری خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۔ محمد جمیل بن مفتی عبدالجلیل بن مفتی شمس الدین برونوی جونپوری (۱۰۵۵ھ-۱۱۲۳ھ):

جونپور میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی درسی کتب شیخ محمد رشید بن مصطفیٰ عثمانی اور نور الدین جعفر بن عزیز اللہ سے پڑھیں وہ اپنے زمانے کے جید عالم اور کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ نزهة الخواطر میں ہے: "والحسامی و أجزاء من نور الأنوار" (یعنی حسامی کی شرح اور نور الانوار کے کچھ حصوں کی شرح لکھی)۔ ۵

۲۔ جمال الدینؒ بن رکن الدین العمری چشتی گجراتی (۱۰۸۸ھ-۱۱۲۴ھ/ ۱۶۷۷ء-۱۷۱۲ء):

احمد آباد میں پیدا ہوئے مشہور مشائخ میں سے تھے۔ اپنے والد گرامی سے علمی وروحانی فیض حاصل کیا۔ درس وافادہ، تصنیف وتالیف میں مشغولیت اختیار کی وہ بہت عبادت گذار تھے ان کی ایک سو بیالیس (۱۴۲) تصانیف شمار کی گئی ہیں۔ انہوں

☆ ڈاکٹر فاروق حسن، اسسٹنٹ پروفیسر، ہیومینیٹیز ڈپارٹمنٹ، این ای ڈی انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی یونیورسٹی، کراچی۔

نے حاشیہ التلویح تالیف کیا۔[۶] التلویح جو التنقیح کی شرح ہے۔ اس شرح پر کم از کم ۵۷ حواشی وتعلیقات ہیں۔ جمال الدین گجراتی کا التلویح پر ۳۳واں حاشیہ ہے۔[۷]

۳۔ احمد بن ابو سعید حنفی، المعروف ملا جیون (۱۰۴۷ھ-۱۱۳۰ھ/ ۱۶۳۷ء-۱۷۱۷ء):

لکھنو کے قریب قصبہ امیٹھی کے رہنے والے تھے۔[۸] غیر معمولی حافظہ کے مالک تھے۔ سات برس کی عمر میں قرآن کریم حفظ کیا۔ حصول علم کے لیے مختلف علاقوں کے سفر کیے۔ سولہ برس کی عمر میں تعلیم مکمل کی۔ ۱۱۰۵ھ یا ۱۱۰۲ھ میں پہلی بار مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کا سفر کیا اور پھر ۱۱۱۲ھ/ ۱۷۰۰ء میں دوبارہ حج وزیارت کے لیے گئے وہاں پانچ برس قیام کے بعد ہندوستان واپس آگئے۔ شہنشاہ عالمگیر نے ان سے زانوئے تلمذ طے کیا یہ یقیناً ۱۰۶۴ھ/۱۶۵۳ء اور ۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۷ء کے درمیان کا زمانہ ہوگا جس سال اورنگ زیب تخت نشین ہوا بہت ممکن ہے کہ شہنشاہ نے اپنی تخت نشینی کے بعد ملا جیون سے بعض کتابیں پڑھی ہوں۔ انہوں نے اپنے آبائی شہر امیٹھی میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا اور ممکن ہے کہ وہاں فن اصول فقہ کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی جاتی ہو۔ اس مدرسہ کی تفصیلات کو خادم حسین نے تاریخ قصبہ امیٹھی میں بیان کیا ہے۔[۹] ان کا انتقال تراسی برس کی عمر میں دہلی کی جامع مسجد میں ہوا اور آپ اپنے آبائی شہر میں مدفون ہیں۔ اصول فقہ میں آپ کی خدمات ہیں مثلاً التفسیرات الأحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ مع تعریفات المسائل الفقهیہ قمری تقویم کے حساب سے صرف اکیس برس کی عمر میں وہ تفسیرات الأحمدیہ مکمل کر چکے تھے۔[۱۰] ملا جیون نے نور الأنوار فی شرح المنار کو مدینہ منورہ کے چند طلبہ کی درخواست پر دو ماہ کے مختصر عرصے میں لکھا۔[۱۱] نزهة الخواطر میں ہے: ”صنفه فی المدينة المنوره فی شهرين، شرح فی تصنيفه ربيع الأول سنه خمسومائة وألف وفرغ منه فی سابع جمادی الأولی من السنة المذكورة وهو شرح نفيس ممزو حامل المتنلقاه العلماء بالقبول تعليقا وتدريسه “[۱۲] (ترجمہ: اس شرح کو مدینہ منورہ میں دو ماہ میں تصنیف کیا تھا اسے یکم ربیع الاول ۱۱۰۵ھ میں لکھنا شروع کیا اور اسی سال ۷ رجمادی الاولی میں اس سے فراغت پائی۔ یہ ایک بہترین شرح ہے جو اپنے متن کے ساتھ ہے تمام علماء نے اسے پسند کیا تھا اور مدارس میں یہ اب بھی پڑھائی جارہی ہے)۔

دراصل التفسیرات الأحمدیہ ایسے احکام شرعیہ سے بحث کرتی ہے جنہیں صرف قرآن حکیم ہی سے مستخرج کیا گیا ہے۔[۱۳] حرکة التالیف میں اس کتاب پر ان الفاظ سے تبصرہ کیا گیا ہے ”جمع فيه الأيات القرانيه التی تستخرج منها الأحكام الفقهيه و تستبط منها القواعد الأصوليه والمسائل الكلاميه ثم فسرها وشرحها باحسن وجه يقبله العقل والمنطق “[۱۴] (ترجمہ: انہوں نے اس میں ان آیات قرآنیہ کو جمع کیا جن سے احکام فقہ کا استخراج اور قواعد اصولیہ اور کلامی مسائل کا استنباط ہوتا ہے پھر ان کی تفسیر اور شرح ایسے عمدہ پیرائے میں کی جسے عقل اور منطق قبول کرتی ہے)۔ التفسیرات الأحمدیہ کے مطالعہ سے صاف نظر آتا ہے کہ وہ جگہ جگہ اس میں اصول فقہ کے مسائل کی تطبیق کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جنگ بدر کے قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے اس بارے میں

مختلف آراء تھیں بعض کی رائے تھی کہ ان قیدیوں کو فدیہ (زر) لیکر رہا کردیا جائے جس کو قبول کرلیا گیا۔[۱۵] اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿ما کان لنبی أن یکون له أسری حتیٰ یثخن فی الأرض تریدون عرض الدنیا واللّٰه یرید الاخرة واللّٰه عزیز حکیم لولا کتب من اللّٰه سبق لمسکم فیما أخذتم عذاب عظیم فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا﴾[۱۶]

(ترجمہ: نبی کے زمین میں غلبہ حاصل کرلینے تک جنگی قیدی اپنے پاس رکھنا مناسب نہیں ہے، تم دنیا کا سامان چاہتے ہو اور اللہ تعالیٰ (تمہارے لئے) آخرت چاہتا ہے اور اللہ تعالیٰ بڑا غالب اور دانا ہے۔ اگر پہلے سے حکم الٰہی نہ ہوتا (کہ خطاء اجتہادی معاف ہے) تو ضرور بری..... پہنچتی بوجہ اس کے جو تم نے لیا ہے۔ سو کھاؤ جو تم نے حلال (اور) پاکیزہ غنیمت حاصل کی ہے)۔ ملاجیونؒ نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا: ''انما وقع هذه المصلحة منکم بسبب اجتهاد کم و رایکم... وحکمه أنه لایعذب احدا بالعمل بالاجتهاد ''[۱۷] (ترجمہ: اے نبی ﷺ) یہ جو مصلحت تمہارے اجتہاد اور رائے کے سبب سے واقع ہوئی.... اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے اس لئے کسی کو بھی سزاوار نہیں ٹھہرایا جائے گا) اور پھر اس کے بعد ملاجیونؒ اس سے نکلنے والے ثمرہ کی طرف متوجہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''فعلم من هذا جواز الاجتهاد فیکون حجة علی منکری القیاس ''[۱۸] (ترجمہ: اس سے اجتہاد کا جواز ثابت ہوتا ہے اور یہ بات منکرین قیاس کے لئے ایک واضح دلیل ہے)۔

نور الأنوار فی شرح المنار یہ دراصل ابوالبرکات عبداللہ بن احمد معروف بہ حافظ الدینؒ النسفی حنفی (متوفی ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) کے متن المنار کی شرح ہے۔ یہ متاخرین کی کتب میں سے ایک بہترین کتاب ہے اور برصغیر کے مدارس میں متداول رہی ہے۔ مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں: ''ہندی نصاب میں اصول فقہ کا یہ مشہور متن یعنی المنار نسفی بھی داخل تھا بعد کو اس کی بہترین شرح ملاجیونؒ ہندی نے نور الانوار کے نام سے لکھی جو مصر سے چھپ چکی ہے''۔[۱۹] المنار پر ۳۲ سے زائد شروح، ان شروح پر حواشی، نظم وتعلیقات لکھے گئے۔ یہ شرح لکھنے والوں کی تاریخ وفات کی زمنی ترتیب کے اعتبار سے ۳۰ ویں نمبر آتی ہے یعنی اس سے قبل المنار کی کم از کم ۲۹ شروح لکھی جاچکی تھیں۔[۲۰] ملاجیونؒ کی اس شرح (نور الانوار) پر شیخ محمد عبدالحکیم لکھنویؒ حنفی (متوفی ۱۲۸۵ھ) نے حاشیہ تحریر کیا اور اس کا نام قمر الأقمار رکھا۔

۴۔ امان اللہ بن نور اللہ بن حسین بنارسی حنفی (متوفی ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ء):

بنارس میں پیدا ہوئے۔ وہیں نشوونما پائی اور وہیں انتقال فرمایا۔ فقہ، اصول، منطق، کلام اور دوسرے علوم کے عالم اور حافظ قرآن بھی تھے۔ درسی کتابیں شیخ محمد ماہ دیوگامی اور شیخ قطب الدین حسینی وغیرہ سے پڑھیں۔ شہنشاہ عالمگیر کے زمانے میں لکھنو میں عہدہ صدرات پر فائز رہے۔ اس زمانے میں قاضی محب اللہ بن عبدالشکور بیاری وہاں کے قاضی تھے اس لیے ان دونوں کے درمیان مباحثے اور علمی مقابلے اتنے ہوئے کہ صفحے کے صفحے بھر گئے۔ ملا نظام الدین جن کے نام پر درسِ نظامی ہے وہ بھی آپ کے تلامذہ میں شامل تھے۔ انہوں نے کئی یادگار کتابیں چھوڑیں۔ المفسر فی الأصول اور شرح محکم الأصول[۲۱] یہ دراصل المفسر کی شرح ہے۔ اور حواشی علی التلویح، محشین کی تاریخ وفات کی زمنی ترتیب کے لحاظ سے یہ التلویح پر پینتیسواں (۳۵واں) حاشیہ ہے۔[۲۲] نزهة

الخواطر میں ان کی تصانیف کو بڑی قیمتی اور مفید بتایا گیا ہے چنانچہ اس طرح مذکور ہے:"وله مصنفاته الوثيقة الممتعة المفسر وشرحه المحكم في أصول الفقه" اور پھر لکھا"وله حواش وشروح على العضدى والتلويح"[۲۳]

۵۔ بہاؤالدین محمد بن تاج الدین حسن الاصبہانی امامی (۱۰۶۲ھ-۱۱۳۷ھ):

یہ شیعہ امامی علماء میں سے تھے۔انہوں نے الخور البديعة (البريعه) في أصول الشريعه اور رموز الأحكام الشريعه من الخمسة التكليفية والوضعيه[۲۴] تالیف کیں۔

۶۔ ابوالحسن نورالدینؒ محمد بن عبدالھادی سندھی کبیر حنفی (متوفی ۱۱۳۸ھ/۱۷۳۵ء):

ان کی صوبہ سندھ کے ٹھٹھہ شہر میں ولادت ہوئی۔ پھر مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور مستقل سکونت اختیار کر لی وہیں انتقال فرمایا اور جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔ سید محمد بن عبدالرسول برزنجی اور شیخ ابراہیم بن حسن کورانی مدنی وغیرہ سے علوم طریقت حاصل کیے۔ حرم نبوی میں درس دینے لگے جس سے ان کی ذکاوت وفضیلت کے چرچے ہونے لگے۔ وہ متعدد کتابوں کے مصنف ہیں مثلاً صحاح ستہ میں سے ہر ایک پر حاشیہ لکھا صرف جامع الترمذی کا حاشیہ مکمل نہیں ہو سکا۔ انہوں نے تاج الدینؒ سبکی شافعی (۷۲۷ھ-۷۷۱ھ/۱۳۲۷ء-۱۳۶۹ء) کی کتاب جمع الجوامع کی شرح پر حاشیہ لکھا۔ جبکہ نزھۃ الخواطر میں اس طرح مذکور ہے:"حاشيه على حاشية شرح جمع الجوامع لابن القاسم المسماة بالايات البينات"[۲۵] انہوں نے جمع الجوامع کی شرح پر لکھے گئے حاشیہ پر حاشیہ لکھا تھا۔

۷۔ نورالدین احمدؒ بن محمد صالح احمد آبادی گجراتی حنفی (۱۰۶۳ھ-۱۱۵۵ھ):

ان کا شمار جید علماء میں ہوتا تھا۔ انہوں نے درسی کتب احمد بن سلیمان گجراتی اور فریدالدین احمد آبادی سے پڑھیں۔ علم حدیث اور علم طریقت شیخ محمد بن جعفر حسینی بخاری سے حاصل کیا۔ وہ ۹۱ برس کی عمر میں حرمین شریفین گئے اور حج وزیارت کر کے ہندوستان واپس آ گئے۔ انہوں نے متعدد کتابیں لکھیں۔ وہ احمد آباد میں مدفون ہیں۔ انہوں نے حاشيه على التلويح تالیف کیا[۲۶] اور یہ لکھنے والوں کی تاریخ وفات کی زمنی ترتیب کے اعتبار سے التلويح کا ۳۷واں حاشیہ ہے۔[۲۷]

۸۔ نظام الدینؒ بن قطب الدین بن عبدالحلیم انصاری (۱۰۸۸ھ-۱۱۶۱ھ/۱۶۷۷ء-۱۷۴۷ء):

سہالی میں پیدا ہوئے اور لکھنو میں وفات وتدفین ہوئی۔ وہ علوم عقلیہ ونقلیہ میں نابغہ روزگار تھے، ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ لکھنو اور پھر بنارس جا کر حافظ امان اللہ بن نوراللہ بنارسی (متوفی ۱۱۳۳ھ) کی شاگردی اختیار کی۔ درس وتدریس میں شہرت پائی اور ان کی تصانیف کو زندگی ہی میں قبولیت حاصل ہوئی۔ ہندوستانی علماء نے ان کے درسی نصاب کو اپنے مدارس میں اپنایا۔ انہوں نے چالیس سال کی عمر میں شیخ عبدالرزاق بن عبدالرحیم بانسوی (متوفی ۱۱۳۵ھ) سے سلسلہ قادریہ میں

بیعت کی۔ باکمال شاگردوں کی جماعت تیار کی اور کتابیں لکھیں۔ امام فضل حق خیر آبادی نے نظام الدین کو کثیر التصانیف لکھا ہے "تصانیف بسیار در علوم حکمیه واصول دارد"۔۲۸ نزهة الخواطر میں ہے: "ومن مصنفاته شرحان علی مسلم الثبوت للقاضی محب الله الأطول و الطویل وشرح له علی منار الاصول" اس عبارت سے واضح ہے آپ نے اصول فقہ میں یہ کتابیں لکھیں۔ الأطول شرح مسلم الثبوت للقاضی محب الله۔ اس شرح کے بارے میں عبدالحی لکھتے ہیں: "واما شرحه الأطول علی مسلم الثبوت فانه فقد منه مدة طویلة" (ترجمہ اور ان کی مسلم الثبوت کی شرح الاطول بہت زمانے سے نایاب ہے) اور الطویل شرح مسلم الثبوت للقاضی محب الله۔ نظام اللہ نے مسلم الثبوت کی دو شرحیں لکھی تھیں ایک بہت طویل اور دوسری طویل ۲۹۔ اور الصحیح (الصبح) الصادق شرح منار الأنوار اور شرح التحریر من اصول الدین (اصول الفقه) یہ شرح مکمل نہ ہوسکی۔ بعد میں ملا عبدالعلی محمد بحرالعلوم نے پایہ تکمیل تک پہنچائی۔۳۰ مظہر بقا نے بھی شرح التحریر کا تذکرہ کیا ہے۔۳۱ اس کے علاوہ شرح المناظریه بھی تالیف کی۔ یہ رلعبہ مناظر بن اسماعیل حسن پوری کی کتاب المناظریه کی شرح ہے۔۳۲

۹۔ شاہ ولی اللہؒ احمد بن عبدالرحیم بن وجیہ الدین دہلوی حنفی (۱۱۱۴ھ-۱۱۷۶ھ/۱۷۰۳ء-۱۷۶۲ء):

فقیہ، محدث، مفسر اور اصولی تھے۔ حفظ قرآن وتحصیل علوم کی تکمیل کے بعد پندرہ برس کی عمر سے بارہ برس تک اپنے والد کے مدرسہ میں تدریس کی۔ انہوں نے علوم ظاہرہ، تفسیر، حدیث، فقہ، عقائد، نحو وصرف کی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی تھی۔ ۱۱۴۳ھ میں حرمین شریفین کا سفر کیا اور وہاں کے شیوخ سے مستفید ہوئے پھر واپس دہلی لوٹ آئے۔ مختلف فنون وموضوعات پر متعدد کتابیں لکھیں۔ آپ کی زیادہ تر کتابیں عربی زبان میں ہیں۔ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات سے چار سال پہلے پیدا ہوئے یعنی وہ مغل سلطنت کے عہد زوال اور برصغیر میں مغرب کے معاشی، تہذیبی، نفسیاتی اور سیاسی غلبہ کے درمیانی عہد سے تعلق رکھتے تھے۔

شاہ ولی اللہؒ نے سوائے عقد الجید فی أحکام الاجتهاد والتقلید کے اصول فقہ کے جمیع ابواب پر محیط مکمل کتاب نہیں لکھی، وہ اس میں ابوابِ اصول فقہ میں سے ایک باب "الاجتہاد والتقلید" کو زیر بحث لائے ہیں مگر جمیع مسائل اصول فقہ میں آپ کی منتشرہ صورت میں آراء موجود ہیں جنہیں ڈاکٹر مظہر نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالہ بعنوان اصول فقه اور شاہ ولی الله میں یکجا کیا ہے۔ اس پر کراچی یونیورسٹی، پاکستان سے پی ایچ ڈی کی ڈگری عطا کی گئی اور یہ مقالہ کتاب کی صورت میں بقاء پبلیکیشنز کراچی سے ۱۹۸۶ء میں چھپ چکا ہے جو ۶۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کو کئی اعتبار سے اہمیت حاصل ہے۔ مولانا عبدالحی نے اجتہاد وتقلید پر لکھی جانے والی ہندوستانی علماء کی تصانیف میں سب سے پہلے شاہ ولی اللہؒ کی عقد الجید ہی کو شمار کرایا ہے اور اس کے بعد ۱۳۸ ایسے کتب ورسائل شمار کرائے جو شاہ صاحب کے بعد اس بحث پر لکھے گئے۔۳۳ یہ کتاب مختلف زبانوں میں، مختلف مقامات سے شائع ہوتی رہی۔ مکتبہ السلفیہ، قاہرہ سے ۱۹۶۵ء میں عربی زبان میں چھپی۔ دار الفتح الشارقہ سے ۱۴۱۵ھ میں شیخ عبداللہ السبت کی تقدیم اور محمد علی الحلبی الاثری کی تحقیق کی ساتھ چھپی۔ مولانا محمد احسن صدیقی نانوتوی نے

سلک المواردہ کے نام سے ۱۳۰۹ھ میں اردو زبان میں ترجمہ کیا جو میں مکتبہ مجتبائی، دہلی سے شائع ہوا، مولانا محمد حسین نے بھی اس کا اردو زبان میں ترجمہ کیا جو مطبعہ فاروقی دہلی سے ۳-۱۸۷۳ء/۱۲۹۰ھ میں شائع ہوا۔

المراغی نے لکھا ہے: ''من مؤلفاته الانصاف فی بیان سبب الاختلاف وهو کما یری من اسمه کتاب فی اصول الفقه ''۳۴ (ترجمہ: ان کی مؤلفات میں سے ایک الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ہے اور جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے کہ یہ اصول فقہ میں کتاب ہے)۔ شاہ ولی اللہؒ کی یہ کتاب مختلف زبانوں میں، مختلف مقامات سے شائع ہو چکی ہے، یہ کتاب عربی زبان میں مکتبہ محب الدین الخطیب قاہرہ سے ۱۹۶۵ء میں اور جمعیۃ الاوقاف پنجاب لاہور سے راشد احمد جالندھری کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوئی۔ دار النفائس، بیروت سے ۱۹۷۸ء میں عبد الفتاح ابو غداہ کی تحقیق سے اور دار حزم، بیروت سے محمد صبحی بن حسن حلاق اور عامر حسین کی تحقیق، تعلیق اور تخریج احادیث کے ساتھ ۱۷۴ صفحات میں شائع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب دہلی مطبعہ مہا کاشی (سنہ ندارد) سے بھی چھپ چکی ہے۔ محمد عبد اللہ بلیاوی نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا جو لکھنو سے ۱۸۸۶ء/۱۳۰۴ھ میں چھپا۔ اور کشاف فی ترجمۃ الانصاف کے نام سے محمد احسن صدیقی نے اردو میں ترجمہ کیا جو مکتبہ مجتبائی، دہلی سے ۱۸۹۱ء میں شائع ہوا۔ غلام مصطفیٰ قاسمی نے سندھی زبان میں ترجمہ کیا جو شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدر آباد سے ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا۔ محمد عبد الوہاب نے *Difference of Opinion in Fiqh* کے نام سے انگریزی زبان میں ترجمہ کیا جو لندن سے ۲۰۰۳ء میں شائع ہوا۔

اصول فقہ سے متعلق ان کی بہت سی آراء ہیں جیسے امام بزدویؒ فرماتے ہیں: ''والدلیل علی ان الملازب هو الذی مکینا ان ابا حنیفة رحمة الله قال ان الخاص لایقضی علی العام بل یجوز ان ینسخ الخاص به مثل حدیث العرنین فی بول مایو کل کل لحمه ''۳۵ (ترجمہ: اس بات کی دلیل کہ مذہب یہی ہے جو ہم نے بیان کیا امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ خاص عام پر قاضی نہیں ہو سکتا بلکہ ممکن ہے عام خاص کو منسوخ کر دے جیسے حلال مویشیوں کے بول کے بارے میں عرینہ والوں کی حدیث) بزدویؒ اس اصل کو فروعات مرویہ پر مبنی بتانے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس کو براہ راست امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ خاص عام کو ختم نہیں کر سکتا بلکہ عام خاص کو منسوخ کر سکتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ (متوفی ۱۱۷۶ھ) کی تحقیق کے مطابق یہ نسبت یا اس طرح کی نسبت امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی طرف درست نہیں وہ لکھتے ہیں: ''لاتصح بها روایة عن ابی حنیفة وصاحبیه''۳۶ (ترجمہ: ان کو ابو حنیفہ اور ان کے دونوں اصحاب سے مروی بتانا درست نہیں۔)

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے منسوب اصول وقواعد کے بارے میں شاہ ولی اللہؒ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں: ''انی وجدت اکثرهم یزعمون ان بناء الخلاف بین أبی حنیفة والشافعی علی هذا الاصول المذکورة فی کتاب البزدوی ونحوه وانما الحق ان اکثرها أصول مخرجة علی قولهم وعندی ان المسائلة القائلة بان الخاص مبین ولایلحقه البیان وان الزیادة نسخ وأن قطعی العام کالخاص وان لاترجیح بکثرة الرواة وانه لایجب العمل بحدیث غیر الفقیه اذا انسد باب الرای ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف اصلا وان موجب الامر هو الوجوب البتة، والمثال ذلک اصول مخرجة علی کلام الائمة وانها

لاتصح بها رواية عن ابی حنیفة وصاحبیه وانه لیست المحافظة علیها والتکلف فی جواب مایورد علیها من صنائع المتقدمین فی استنباطهم کما یفعله البزدوی وغیرہ'' ۳۷ (ترجمہ: اکثر لوگ اس زعم کا شکار ہیں کہ ابوحنیفہ اورشافعی کا اختلاف بزدویؒ وغیرہ کی کتابوں میں ذکر کردہ اصولوں پر مبنی ہے۔لیکن حق یہ ہے کہ یہ اصول زیادہ تر ان کے اقوال سے متخرج ہیں۔میرا خیال ہے کہ یہ قاعدہ کہ ''خاص واضح ہوتا ہے اور اسے بیان کرنے کی حاجت نہیں'' یا یہ کہ زیادۃ علی کتاب اللہ نسخ کا حکم رکھتی ہے یا یہ کہ ''عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے'' یا یہ کہ ''کثرت روایات موجب ترجیح نہیں'' اور یہ کہ ''غیر فقیہ راوی کی حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں ،جبکہ حدیث پر عمل کرنے سے قیاس کا خلاف آتا ہو'' اور یہ اصول کہ ''شرط اور وصف کا مفہوم معتبر نہیں'' یا یہ کہ ''امر وجوب کے لئے ہوتا ہے''۔مذکورہ بالا جملہ اصول وقواعد ائمہ کے کلام سے متخرج ہیں اور کسی روایت میں یہ ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہیں ہیں۔یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان قواعد کی پابندی اور ان پر وارد شدہ اعتراضات کے جوابات دینے میں تکلف سے کام لینا ،جیسا کہ بزدوی کا انداز ہے متقدمین کا شیوہ ہرگز نہیں تھا)۔

شاہ ولی اللہؒ مندرجہ بالا بیان کو اپنی کتاب حجة الله البالغة میں بھی لائے ہیں۔۳۸ پھر ان قواعد کے ائمہ مذہب سے منقول نہ ہونے پر اس امر سے استدلال کیا ہے کہ اس قاعدہ ''غیر فقیہ راوی کی روایت خلاف قیاس ہو تو اس پر عمل نہیں کرنا چاہیے'' پر عمل ترک کر دیا گیا ہے۔چنانچہ وہ فرماتے ہیں:''ویکفیک دلیلا علی هذا قول المحققین فی مسئلة لایجب العمل بحدیث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه اذا انسد باب الرای کحدیث المصراة ان هذا مذهب عیسی بن ابان ''۳۹ (ترجمہ: ان قواعد کے ائمہ مذہب سے منقول نہ ہونے پر محققین کا یہ قول کافی ہے کہ یہ قاعدہ کہ ایک راوی جو ضبط عدالت میں معروف ہو مگر فقہ میں شہرت نہ رکھتا ہو اس کی وہ روایت واجب العمل نہیں جس سے رائے وقیاس کا راستہ بند ہو جاتا ہے جیسے حدیث مصراة (وہ بکری جس کا دودھ کئی روز سے دوہا نہ گیا ہو) یہ عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے)۔

۱۰۔ حمد اللہ بن شکر اللہ بن دانیال الصدیقی (متوفی ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء):

حکیم ،منطقی، اصولی اور طبیب تھے۔سندیلہ میں ولادت،نشونما اور وفات ہوئی۔شیخ قطب الدین اوتی کے مقبرہ (دہلی) میں مدفون ہوئے۔وہ مذہباً شیعہ تھے۔علماء اجلہ میں ان کا شمار تھا۔شیخ کمال الدین فتح پوری اور نظام الدین (متوفی ۱۱۶۱ھ) بن قطب الدین سہالوی سے علم حاصل کیا۔علم وتدریس میں درجہ امامت کو پہنچے۔اودھ کے حاکم نے ان کو فضل اللہ خان کا لقب دیا اور مختلف دیہات ان کے نام کر دیے تو شیخ حمد اللہ نے سندیلہ شہر میں ایک بہت بڑے مدرسہ کی بنیاد ڈال دی۔ انہوں نے متعدد کتابیں لکھیں۔فاضل محب اللہ بہاری کی سلم العلوم پر ایک بڑی شرح لکھی جو بہت مقبول ہوئی اور مدارس کے نصاب میں داخل رہی۔انہوں نے شرح زبدة الأصول للعاملی تالیف کی ۴۰ دراصل زبدة الاصول شام میں پیدا ہونے والے اور طوس میں مدفون بہاؤ الدین، محمد بن حسین بن عبد الصمد الحارثی العاملی الھمدانی، (متوفی ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۲ء) کی کتاب ہے جس کی حمد اللہ نے شرح لکھی۔

۱۱۔ عبدالحق فرنگی محلی (متوفی ۱۱۸۷ھ/۱۷۷۳ء):

احمد عبدالحق بن محمد سعید بن قطب الدین فرنگی محلی نے اپنے چچا ملا نظام الدینؒ سے اکتساب فیض کیا اور پھر مدرسہ فرنگی محلی میں تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے۔ لکھنو کے اکابرین میں عزت واحترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے انہوں نے کئی کتابیں تصنیف کیں۔ انہوں نے شرح مسلم الثبوت تالیف کی۔۴۱

۱۲۔ شیخ ابوالحسن بن محمد صادق سندھی صغیر (متوفی ۱۱۸۷ھ):

جید عالم ومحدث تھے۔ ان کی سندھ میں ولادت ہوئی اور پھر مدینہ منورہ ہجرت کر گئے۔ وہاں شیخ محمد حیات سندھی وغیرہ سے علم حاصل کیا اور وہیں درس وتدریس میں مشغول ہو گئے۔ متعدد کتابیں لکھیں اور رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں بروز جمعہ مدینہ منورہ میں انتقال فرمایا۔ انہوں نے جامع الاصول کی شرح لکھی۔۴۲

۱۳۔ رستم علیؒ بن علی اصغر صدیقی قنوجی (۱۱۱۵ھ-۱۱۷۸ھ/۱۷۰۳ء-۱۷۶۷ء):

ان کی قنوج میں ولادت وتدفین ہوئی۔ ان کی وفات اور چھ ماہ تک پہلی تدفین بریلی میں رہی۔ فقیہ، اصولی اور مفسر تھے۔ اکثر درسی کتابیں اپنے والد گرامی سے پڑھیں اور ان کی وفات کے بعد لکھنو جا کر تمام کتابیں شیخ نظام الدینؒ السہالوی سے پڑھیں اور پھر واپس آ کر اپنے والد کے مدرسے میں تدریس کی۔ قنوج پر مرہٹوں کے تسلط کے بعد فرخ آباد اور پھر بریلی آ کر یہیں مقیم ہو گئے تھے۔ بریلی کے امیر نواب رحمت خان نے ان کی بڑی عزت افزائی کی۔ انہوں نے منتخب نور الأنوار شرح منار الأنوار لملا جیون تالیف کی۔ نزهة الخواطر کے الفاظ ہیں: "ومنه منتخب نور الأنوار شرح منار الأصول"۔۴۳

۱۴۔ قاضی عبدالنبیؒ احمد نگری (متوفی ۱۱۳۳ھ):

عبدالنبی بن عبدالرسول بن محمد بن عبدالوارث عثمان اپنے زمانے کے مشہور عالم تھے۔ احمد نگر میں ولادت ونشوونما ہوئی۔ ابتدائی کتب اپنے والد سے اور پھر عبداللہ احمد نگری اور سید بخش حسینی کرمانی خیر آبادی وغیرہ سے اور پھر گجرات جا کر شیخ قطب الدین عثمانی گجراتی وغیرہ سے پڑھیں۔ وہ احمد نگر میں قضاء کے عہدہ پر بھی فائز رہے۔ ساری زندگی درس وتدریس وتصنیف میں گزاری۔ وہ ۱۵۸۰ء میں حج کے لیے گئے۔ مغل بادشاہ اکبر کے عہد میں صدر الصدور تھے۔ اکبر شیخ عبدالنبی کا دل وجان سے معتقد تھا کبھی کبھی حدیث سننے ان کے گھر جاتا۔ شہزادہ سلیم کو ان کی شاگردی میں داخل کیا تاکہ جامی کی چہل حدیث ان سے پڑھے۔ شیخ عبدالنبی گنگوہی (متوفی ۱۵۳۸ء) قاضی عبدالنبیؒ کے دادا تھے۔ شیخ عبدالنبی کا نام اس زمانے کی مذہبی تاریخی کتب میں کثرت سے آتا ہے۔ ایک بڑے پائے کے بزرگ اور لودھیوں کے عہد میں مرکزی حیثیت رکھتے تھے۔ انہوں نے حاشیہ علی الحسامی تالیف کیا۔۴۴

۱۵۔ شاہ فقیر اللہ بن عبدالرحمٰن بن شمس الدین علوی (متوفی ۱۱۹۵ھ-۱۷۸۱ء):

ولادت روتاس (افغانستان) اور وفات و تدفین شکار پور (سندھ) میں ہوئی۔ اصلاً حصارک، جلال آباد، افغانستان سے تھے اور ہجرت کر کے شکار پور آ گئے تھے۔ علوم ظاہریہ کی تکمیل افغانستان وہندوستان کے مختلف علاقوں میں جید علماء، فقہاء و محدثین سے کی۔ علوم باطنی میں کمال کے لئے پشاور میں شیخ محمد مسعود دائم کے ہاتھ پر سلسلہ نقشبندیہ میں بیعت کی اور پھر اجازت و خلافت سے سرفراز ہوئے۔ وقت کے امراء و سلاطین، حکمران اور شہنشاہ جیسے افغانستان سے احمد شاہ ابدالی، قلات سے نصیر خان بلوچ، سندھ سے میاں سرفراز خان کلھوڑا اور مکران سے محبت خان بلوچ وغیرہ عام وخاص آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے رہتے۔ ہمیشہ حکمرانوں کو خلق خدا کی خیر خواہی کی تلقین کی۔ وہ حرمین شریفین بھی تشریف لے گئے۔ عربی و فارسی میں مختصر و ضخیم، منظوم و منثور، سول اور بعض کے مطابق سترہ ۳۵ کتابیں لکھیں لیکن بعض اب تک غیر مطبوعہ ہیں۔ ان کی کتاب فتوحات الغیبیہ فی شرح عقائد الصوفیہ پر سندھ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کے مقالہ کی سطح پر کام ہوا ہے۔ انہوں نے اصول فقہ میں منتخب الاصول تالیف کی۔ [۳۶]

۱۶۔ محمد حسن بن غلام مصطفیٰ انصاری سہالوی لکھنوی (متوفی ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۴ء):

لکھنو میں پیدا ہوئے اور وہیں نشونما پائی۔ درسی کتب اپنے ماموں کمال الدین فتح پوری اور چچا نظام الدین انصاری سہالوی سے پڑھیں۔ لکھنو میں پھر دہلی اور پھر رامپور میں تدریس کی اور وہیں مستقل سکونت اختیار کر لی، وہیں انتقال فرمایا۔ انہوں نے کئی کتابیں لکھیں۔ نزھة الخواطر میں ہے: ''ومنها شرح علی مسلم الثبوت فی الاصول من أوله الی اخر مبادی الأحکام'' (ترجمہ: انہوں نے فن اصول فقہ میں مسلم الثبوت کی ایک شرح لکھی جو اول کتاب سے مبادی الأحکام کے آخر تک ہے) [۳۷]

۱۷۔ شیخ اللہ داد گوپاموی (متوفی بارھویں صدی ہجری):

اللہ داد بن اللہ بخش بن عبدالحی عمری، قنوجی، گوپاموی بلند پایہ عالم، علماء ربانیین اور عباداللہ الصالحین میں سے تھے۔ نزھة الخواطر میں مصطفیٰ علی خان گوپاموی کی کتاب تذکرة الانساب کے حوالے سے لکھا کہ انہوں نے اصول البزدوی پر تعلیقات لکھے اور پھر وہ اپنے دعوی پر دلیل بھی پیش کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں: ''له تعلیقات مفیدة علی اصول البزدوی، تمسک بقوله الشیخ احمد بن أبی سعید الأمیٹھوی فی التفسیر الاحمدی فی عدم جواز بیع الحر فی المخمصة وغیر المخمصة، انتهی، وفی هذا الکلام نظر لان الشیخ احمد تمسک بقول الشیخ اله داد الجونپوری شارح البزدوی والهدایة لابقول اله داد القنوجی'' [۳۸] (ترجمہ: اصول بزدوی پر ان کے بہترین تعلیقات ہیں۔ انہوں نے اپنے دعویٰ میں اس قول کو پیش کیا کہ شیخ احمد بن ابی سعید امیٹھوی نے تفسیر احمدی میں یہ کہا کہ آزاد انسان کو انتہائی مجبوری کے تحت بھی کسی حالت میں بھی بیچنا جائز نہیں ہے۔ انتہی۔ مگر اس کلام میں نظر ہے اس لیے کہ شیخ احمد نے شیخ الہ داد جونپوری کے قول کو دلیل میں پیش کیا ہے جو بزدوی اور ھدایہ کے بھی شارح ہیں وہ تو الہ داد قنوجی نہیں کہتے ہیں)۔

ج ۷،ص ۳۳۶۔
۲۔ ایضاً،ص ۲۶۶۔

۳۔ محمد مظہر بقا،اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ،(کراچی:۱۹۸۶ء)،ص ۱۷۵۔

۴۔ ایضاً۔

۵۔ عبدالحی بن فخر الدین الحسنی (متوفی ۱۳۴۱ھ)، نزھة الخواطر وبھجة المسامع والنواظر،(رائے بریلی مکتبہ دارعرفات،۱۹۹۱ء/۱۴۱۲ھ،ملتان:ادارہ تالیفات اشرفیہ) ج ۶،ص ۳۰۲-۳۰۳ [۵۵۲]۔

۶۔ محمد مظہر بقا،معجم الأصولیین،(مکہ مکرمہ:جامعہ ام القریٰ،۱۴۱۴ھ) ج ۲،ص ۲۰ [۴۴۹]۔ نیز نزھة الخواطر، ج ۶،ص ۶۴-۶۵ [۱۱۹]۔ نیز اسماعیل باشا بغدادی(متوفی ۱۳۳۹ھ)ھدیة العارفین فی اسماء المؤلفین وآثار المصنفین،(بیروت:دارالفکر،۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء) ج ۲،ص ۲۰۔

۷۔ فاروق حسن،فن اصول فقہ کی تاریخ: عہدرسالت مآب ﷺ تاعصر حاضر ،(کراچی:دارالاشاعت ۲۰۰۶ء) ص ۴۳۳۔

۸۔ شیخ محمد اکرام،رود کوثر،(لاہور:ادارہ ثقافت اسلامیہ،۱۹۷۹ء)،ص ۶۷۴۔

۹۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ،(لاہور:دانش گاہ پنجاب طبع اول ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء) ج ۷،ص ۲۰۶۔

۱۰۔ ایضاً،ص ۲۰۵۔

۱۱۔ عبداللہ المصطفیٰ المراغی،الفتح المبین فی طبقات الأصولیین ، (بیروت:سنہ ندارد) ج ۳،ص ۱۲۴۔ نیز معجم الأصولیین، ج ۱،ص ۱۲۱-۱۲۲ [۸۶]۔

۱۲۔ نزھة الخواطر ، ج ۶،ص ۲۱-۲۴ [۳۶]۔
۱۳۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۷،ص ۲۰۶۔

۱۴۔ جمیل احمد،حرکة التالیف فی الاقلیم الشمالی الھندی فی القرنین الثامن عشر و التاسع عشر ، (کراچی:جامعہ الدراسات الاسلامیہ،سنہ ندارد)ص ۱۰۸۔

۱۵۔ حجاج بن مسلم،صحیح مسلم،کتاب الجہاد،باب ربط الأسیر وجواز المن علیہ۔

۱۶۔ الانفال:۶۷-۶۹۔

۱۷۔ ملاجیون حنفی (۱۰۴۷ھ-۱۱۳۰ھ)التفسیرات الأحمدیہ فی بیان الایات الشرعیہ،(بمبئی:مطبعہ الکریمی محشی مولوی رحیم بخش) ص ۴۴۵۔
۱۸۔ ایضاً،ص ۴۴۶۔

۱۹۔ مناظر احسن گیلانی،پاک وھند میں مسلمانوں کا نظام تعلیم وتربیت،(لاہور:مکتبہ رحمانیہ،سنہ ندارد) ج ۱،ص ۱۴۷۔

۲۰۔ فن اصول فقہ کی تاریخ،ص ۴۰۲-۴۰۸۔

۲۱۔ اسمٰعیل باشا بن محمد امین البابانی البغدادی،ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون،(بیروت:دارالفکر، ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء) ج ۴،ص ۴۴۴اور ۵۳۰۔ نیز ھدیة العارفین، ج ۵،ص ۲۲۷۔ نیز معجم الأصولیین، ج ۱،ص ۲۸۱-۲۸۲ [۲۲۵] اور ج ۱،ص ۲۰۳-۲۰۴ [۱۵۲]۔

۲۲ فن اصول فقہ کی تاریخ،ص۳۳۴۔ ۲۳ نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۴۲-۴۳ [۷۹]۔

۲۴ ھدیۃ العارفین،ج۶،ص۳۱۸۔ ۲۵ ایضاً،ج۶،ص۳۱۸۔ نیز نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۸۔

۲۶ نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۴۰۱-۴۰۳ [۴۳۹]۔ نیز ایضاح المکنون،ج۴،ص۱۷۳۔ نیز مصطفیٰ بن عبداللہ المعروف بہ حاجی خلیفہ (متوفی ۱۰۶۷ھ) کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، (بیروت: دارالفکر،۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء) ج۱،ص۳۹۴۔ نیز محمد حنیف گنگوہی، تذکرۃ المصنفین، (کراچی: میر محمد کتب خانہ،سنہ ندارد) ص۲۱۵-۲۱۷۔

۲۷ فن اصول فقہ کی تاریخ،ص۳۳۴-۳۳۱۔

۲۸ اختر راہی،تذکرہ مصنفین درسِ نظامی،(لاہور: مکتبہ رحمانیہ،۱۹۷۸ء) ص۱۶۔

۲۹ نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۳۹۴-۳۹۶ [۴۲۶]۔ ۳۰ تذکرہ مصنفین درسِ نظامی،ص۱۶۔

۳۱ اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ،ص۱۷۴۔ ۳۲ ایضاً،ص۴۴اور۵۲۔ ۳۳ ایضاً،ص۱۷۶۔

۳۴ الفتح المبین،ج۳،ص۱۳۰۔ نیز معجم الأصولیین،ج۱،ص۲۸۱-۲۸۲ [۲۲۵] اورج۱،ص۱۴۷-۱۴۹ [۱۰۳]۔ نیز ھدیۃ العارفین،ج۵،ص۱۷۷۔ نیز نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۴۰۹-۴۲۸ [۷۵۴]۔

۳۵ ابوالحسن علی بن محمد بن حسین البزدوی،اصول البزدوی،(کراچی: صدف پبلی کیشنز،سنہ ندارد) ج۱،ص۲۹۱۔

۳۶ شاہ ولی اللہ دہلوی (متوفی ۱۱۷۶ھ-۱۷۶۳ء) حجۃ اللہ البالغہ،(ادارۃ الطباعۃ المنیریہ،۱۳۵۲ھ) ج۱،ص۱۶۰۔

۳۷ شاہ ولی اللہ دہلوی،الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، (دہلی: مطبعہ مجتبائی،سنہ ندارد) ص۶۱۔

۳۸ حجۃ اللہ البالغہ،ج۱،ص۱۶۰۔

۳۹ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف،ص۶۳۔ نیز حجۃ اللہ البالغہ،باب اختلاف الصحابہ والتابعین فی الفروع۔

۴۰ معجم الأصولیین،ج۲،ص۸۳ [۳۱۸]۔ نیز نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۸ [۱۴۳]۔

۴۱ معجم الأصولیین،ج۱،ص۲۳۱ [۱۷۴]۔

۴۲ ایضاً،ج۲،ص۱۰۴ [۳۴۲]۔ نیز نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۹۳-۹۴ [۱۲۶]۔

۴۳ نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۱۷۹-۱۸۰ [۳۲۷]۔ نیز رود کوثر،ص۸۸-۹۶۔

۴۴ نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۸-۹ [۱۱]۔

۴۵ ابوالخیر محمد زبیر،سندھ کے صوفیائے نقشبند،(لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز،۲۰۰۷ء) ج۲،ص۳۴۳-۳۵۲۔

۴۶ عالم فقری،تذکرہ اولیائے پاکستان،(لاہور: شبیر برادرز،۱۹۹۳ء) ج۲،ص۳۰۴-۳۰۵۔

۴۷ نزہۃ الخواطر،ج۶،ص۳۰۴-۳۰۶ [۵۵۸]۔ ۴۸ ایضاً،ج۶،ص۳۱ [۷۴]۔

۴۹ مولوی فقیر محمد جہلمی،حدائق الحنفیہ،(کراچی: مکتبہ رحیمیہ،سنہ ندارد) ص۴۷۵-۴۷۶۔

۵۰ ایضاً،ص۴۸۰۔

معجزہ شق القمر کی حقیقت اور اس کے اثرات

عبدالوحید میمن ☆

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے جس کے حکم کے بغیر اس کائنات میں کچھ نہیں ہوتا۔ وہ مالک و مقتدر ہے جو چاہے کرے کوئی اس کے حکم کو روکنے والا نہیں۔ بے شمار درود و سلام کے نذرانے اس ذات گرامی کی بارگاہ میں جنہیں اللہ تعالیٰ نے دین مبین کے ساتھ مبعوث کیا۔ ان کی ہی آمد پر سلسلہ نبوت کو ختم کیا۔ قرآن اور اس کی آیات، دلائل اور معجزات سے ان کی تائید فرمائی۔ ان کی بشارت انجیل، توریت اور دیگر کتب سماویہ میں دی، ان کی نبوت اور دعوت دین کا علم تمام جہاں میں پھیلایا تو جہاں جہاں سورج طلوع وغروب ہوتا ہے وہاں وہاں مالک کائنات نے اپنے فرمان سے ورفعنا لک ذکرک فرما کر اپنے محبوب کریم ﷺ کا چرچہ بلند و بالا فرمایا ہے۔ بے شمار درود و سلام آپ کی آل و اصحاب پر بھی اس وقت تک ہوں جب تک گردش دن و رات باقی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے جو معجزات عطا کیے وہ کسی دوسرے نبی یا رسول کو عطا نہیں کئے۔ آپ ﷺ کے معجزات تین قسم کے ہیں۔

۱۔ بعض وہ جو آپ ﷺ کے لازم تھے جیسے جسم شریف کا بے سایہ ہونا، جسم اقدس سے بے مثال خوشبو آنا وغیرہ۔

۲۔ بعض وہ جو آپ ﷺ کے اختیار میں تھے۔ جیسے چاند چیرنا، سورج واپس فرمانا۔

تیری مرضی پا گیا سورج پھر اُلٹے قدم
تیری انگلی اٹھ گئی مہ کا کلیجہ چر گیا

۳۔ بعض بے اختیاری جیسے آیات قرآنیہ کا نزول پھر بعض وقتی تھے۔ جو معجزات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے دیکھے۔ بعض معجزات دائمی ہیں جو قیامت تک دیکھے جائیں گے۔ ۱۔ جیسے آیات قرآنیہ کہ ہر آیت حضور ﷺ کا معجزہ ہے۔ ۲۔ آپ کی محبوبیت کے بغیر دیکھے دنیا آپ کی عاشق ہے اور آپ کے نام پر سر کٹا دیتی ہے۔ ۳۔ آپ کے اولیاء اللہ کی کرامات کہ ہر

☆ عبدالوحید میمن، ریسرچ اسکالر، شعبہ علوم اسلامیہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔

کرامت حضور کا معجزہ ہے یہ سب چیزیں حضورﷺ کے زندہ جاوید معجزات ہیں۔
بعض ایسے بھی ہیں جن کا اثر آج تک باقی ہے۔ ان میں ایک یہ کہ چاند پر آج تک شق کا نشان باقی ہے۔ آج سائنس بھی اس امکان کی قائل ہے۔ اس کے مطابق ایسا لگتا ہے۔ کہ چاند دو ٹکڑوں کا مرکب ہے۔ جب رسول اللہﷺ کی شہادت کی مبارک انگلی سے بجلی نکلی اور چاند کے کلیجہ کو چیر کر دو ٹکڑوں میں کر دیا تھا۔ اس وقت سے آج تک اس معجزے کا نشان باقی ہے۔ علماء دین نے اس حقیقت کو آج سے برسوں پہلے ہی آشکار کر دیا تھا۔ چنانچہ امام احمد رضا بریلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

برق انگشتِ نبی چمکی تھی اس پر ایک بار
آج تک ہے کینۂ مہ میں نشانِ سوختہ (حدائق بخشش)

عالم بچپن میں رسول اللہﷺ کی قوت تصرف کا یہ عالم تھا کہ اگر چاند کو دیکھ کر مبارک انگلی ہلاتے تو تعمیل حکم کے لئے چاند ادھر اُدھر ہو جایا کرتا تھا۔ گویا آپﷺ کے اشاروں پر چلا کرتا تھا۔ تو اندازہ لگائیں کہ آپﷺ اگر اعلان نبوت کے ذریعے اسے شق ہونے کا حکم فرما دیں۔ تو وہ کیونکر نہ شق ہوگا۔

چاند جھک جاتا جدھر انگلی اٹھاتے مہد میں
کیا ہی چلتا تھا اشاروں پر کھلونا نور کا (حدائق بخشش)

اے اللہ کے رسولﷺ بے شک سورج کا پلٹنا چاند کا شق ہونا اور عصر کا وقت لوٹ آنا یہ سب معجزات آپ ہی کے ہیں اور آپ ہی کی قدرت وطاقت ہے۔[۱]

اشارے سے چاند چیر دیا چھپے ہو خور کو پھیر لیا
گئے ہوئے دن کو عصر کیا یہ تاب و تواں تمہارے لئے (حدائق بخشش)

معجزہ:

معجزہ یہ عربی کے لفظ "عجز" سے ماخوذ ہے جو قدرت کے ضد ہے۔ اصل میں اس کا معنی عجز کا ثبوت ہے۔ پھر لفظ "معجزہ" کا استعمال اس چیز کے لئے ہونے لگا جو عجز کے اظہار کا سبب ہو۔ عرف شرع میں معجزہ کسی ایسی خارق عادت چیز کا نام ہے۔ جو مدعی نبوت سے اُس کے دعوے کی تصدیق کے لئے ظاہر ہوتی ہے چاہے کسی غیر موجود کو موجود کرنے سے ہو یا موجود کو معدوم کرنے سے جیسے آگ کا (سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کو) نہ جلانا۔[۲]

معجزہ کی زد میں آنے والی معجزہ کچھ اور تعریفات:

۱۔ معجزہ نام ہے پیغمبرانہ اوصاف و مکارم اخلاق کے جامع انسان کے تعلق سے کسی ایسے واقعہ کے ظہور کا جس کی کم از کم بوقت ظہور عام علل و اسباب سے توجیہ نہ ہو سکے۔[۳]

۲۔ معجزہ اس خارق عادت کو کہتے ہیں جو خدا کی طرف سے پیغمبر کی تصدیق کے لئے صادر ہو۔[۴]

۳۔ معجزہ فرق عادت اور قاعدہ علت و معلول کی ارتقائی شکست کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے کسی پیغمبر کی سچائی کی نشانی کے طور پر لوگوں میں ظاہر کرتی ہے۔۵

معجزہ کی ضرورت کب ہوتی ہے:

کسی نبی سے اس کی نبوت کے ظاہری اور نمایاں آثار و علامات یعنی خارق عادت معجزات صرف وہ فرق طلب کرتا ہے۔ جس کے دل کی آنکھیں اندھی ہوتی ہیں اور جو تعصب و عناد اور جہل کے باعث حق کے ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ چنانچہ انبیاء کرام پر ایمان لانے والوں کے حالات پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ معجزات کی طلب نیکوکاروں نے نہیں کی جیسا کہ آنحضرت ﷺ سے ابوبکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ نے معجزات کی طلب نہیں کی بلکہ سرداران قریش و کفار قریش ابوجہل ابولہب وغیرہ نے معجزات کو طلب کیا۔ قرآن مجید نے اس حقیقت کی پوری تصریح کی ہے اور طلب معجزہ کے سوال کو ہمیشہ کفار کی طرف منسوب کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔

وقال الذین لایعلمون لو لا یکلمنا اللہ وتاتینا آیۃ۶

ترجمہ: [اور (جن کو کتاب الٰہی کا) علم نہیں یعنی (کفار قریش) کہتے ہیں کہ کیوں خدا ہم سے خود بات نہیں کرتا، یا ہمارے پاس کوئی نشانی کیوں نہیں آتی۔]۷

معجزہ شق القمر:

آغاز نبوت میں چونکہ انبیاء صرف عقائد کی تعلیم دیتے ہیں اور کفار کی طرف سے ان ہی عقائد کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور ان ہی کے اثبات پر دلیل طلب کی جاتی اور کفار قریش آنحضرت ﷺ سے معجزوں کے طالب ہوتے ان ہی کی طلب معجزات میں سے ایک معجزہ شق القمر بھی ہے۔

شق القمر کا معجزہ ہجرت نبوی سے ۵ سال پہلے واقع ہوا تھا۔ یہ معجزہ رسول اللہ ﷺ کے معجزات میں سب سے زیادہ روشن اور واضح ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ نے عالم بالا میں تصرف فرمایا تھا۔ گزشتہ انبیاء کرام علیہم السلام میں سے کسی سے ایسے معجزے کا ظہور نہ ہوا۔ ان سب کے معجزات اجسام ارضیہ سے متعلق تھے۔ شق القمر سے متعلق حدیث بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے روایت کی ہے۔ جس میں امیر المومنین حضرت علی المرتضیٰ، ابن عباس، ابن عمر، ابن مسعود، جبیر بن مطعم، حذیفہ بن یمان اور انس بن مالک وغیرہ صحابہ کرام شامل ہیں۔۸

امام رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ کہ شق القمر کی حدیث بہت مشہور ہے۔ جمیع اہل سنت کا اجماع ہے کہ یہ معجزہ رسول اللہ ﷺ کی زمانہ مبارک میں واقع ہوا۔ اور قرآن کریم خود اس عظیم معجزہ پر ناطق ہے اور خدا عزوجل کی طرف سے قرآن مجید میں اسی معجزہ پر نص وارد ہوئی ہے۔۹

واقعہ شق القمر کی تفصیل:

قبل از نبوت (۹ھ نبوت میں) رسول اللہ ﷺ ایک رات کو مکہ میں منیٰ میں مقام پر تھے کہ روسائے قریش ابو جہل بن ہشام ولید بن مغیرہ، عامر بن وائل، معاص بن ہشام، اسود بن عبد یغوث، اسود بن مطلب وغیرہ کفار قریش آپ ﷺ کے پاس آئے اور مطالبہ کیا کہ اگر آپ دعویٰ نبوت میں سچے ہیں تو ہمیں چاند شق کر کے دکھائیں یعنی چاند کے دو ٹکڑے کر دو۔ آپ ﷺ نے فرمایا اگر میں نے کر دیا تو تم ایمان لے آؤ گے؟ وہ بولے ہاں ضرور ایمان لے آئیں گے پھر نبی کریم ﷺ نے اپنے رب کریم کے حضور اس کی دعا کی اور اپنے دست مبارک کی شہادت کی انگلی سے چاند کی طرف اشارہ کیا تو چاند دو ٹکڑے ہو گیا یہاں تک کہ ان لوگوں نے کوہ حرا کو ان دو ٹکڑوں کے درمیان دیکھا۔ یہ واقعہ چاند کی چودھویں رات کو پیش آیا۔ آپ ﷺ نے وہاں موجود صحابہ کرام سے فرمایا گواہ رہو پھر آپ ﷺ نے با آواز بلند ہر ایک مشرک کا نام لے کر فرمایا اے فلاں بن فلاں گواہ رہو (یعنی اس معجزہ پر) ان لوگوں نے بھی اچھی طرح دیکھ لیا کہ چاند کے دو ٹکڑے ہو گئے تھے اور کوہ حرا ان دونوں کے درمیان تھا۔ سب نے یہ روشن نظارہ دیکھا۔ کفار بولے یہ محمد کا جادو ہے اس نے تم پر جادو کر دیا۔ ان میں سے ایک بولا اگر تم پر جادو کر دیا گیا ہے تو دنیا میں اور لوگ بھی ہیں ان پر تو جادو نہیں کیا گیا۔ مسافروں کو دوسرے مقامات سے آنے دو ان سے پوچھو کہ انہیں بھی چاند کے دو ٹکڑے نظر آئے۔ جب باہر کے مختلف مقامات سے مسافر مکہ میں آتے رہے اور یہ کفار قریش ان لوگوں سے پوچھتے رہے تو سب نے بتایا کہ چاند دو ٹکڑے ہوا تھا اور انہوں نے بھی شق قمر کی تصدیق کی لیکن روسائے قریش کے دلوں پر تالے پڑ چکے تھے وہ اس پر بھی دولت ایمان سے محروم رہے اور اس پر ابو جہل بولا یہ تو بڑا مضبوط جادو ہے۔ [۱۰]

ابو نعیم نے بطریق عطا، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ جب کفار نے چاند کی شق دیکھا تو سمجھے کہ شاید ان کی نظروں کا دھوکہ ہے لہٰذا بار بار کفار قریش اپنی آنکھوں کو ملتے اور پھر اس دیکھتے پھر تھک ہار کر بولے یہ جادو ہے۔ [۱۱]

آنحضرت ﷺ کے معجزات اور خوارق کو جب بھی کفار دیکھتے تھے تو ان کو جادو کا اثر سمجھتے تھے۔

اس کو قرآن مجید میں اس طرح ذکر کیا گیا ہے۔

وقال الذین کفروا للحق لما جاء ھم ھذا سحر مبین [۱۲]

ترجمہ: [منکرین کے پاس جب حق آیا تو انہوں نے کہا کہ یہ تو کھلا جادو ہے۔]

اسی طرح آنحضرت ﷺ نے جب معجزہ شق القمر دکھایا تو کفار نے اس کو بھی جادو کہا ارشاد ربانی ہے۔

اقتربت الساعۃ وانشق القمر وان یروا آیۃ یعرضوا ویقولو سحر مستمر [۱۳]

ترجمہ: [قیامت قریب آ گئی اور چاند پھٹ گیا اور اگر وہ کوئی بھی نشانی دیکھتے تو منہ پھیر لیتے اور کہتے کہ یہ تو جادو ہے جو ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔] [۱۴]

نبی کریم ﷺ کے معجزات کو دیکھ کر کفار کا ان معجزوں کو جادو/سحر کہہ دینا جیسا کہ مذکورہ آیات میں بھی معجزہ شق القمر دیکھ اس کو جادو کہہ دیا تو قرآن احادیث مبارکہ سے اس کے دلائل دینے سے پہلے معجزہ اور جادو کے فرق کو سمجھنا لازمی ہے۔

معجزہ اور سحر کا فرق:

معجزہ وہ خارق عادت امر ہے جو اسباب طبعیہ سے ہٹ کر خالصتاً مشیت خداوندی اور تائید ایزدی سے ظہور میں آئے جبکہ سحر یا جادو وہ کام ہے۔ جس میں اسباب طبعیہ کو مخفی کر دیا جاتا ہے اور عوام الناس اسباب طبعیہ کے مخفی ہونے کو نہ جاننے کے سبب اس کام کو معجزہ سے تعبیر کر لیتے ہیں۔ معجزات اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ بندوں یعنی انبیاء کرام کے ہاتھوں رونما ہوتے ہیں جب کہ سحر یا جادو سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ ساحر یا جادوگروں کے اس عمل کا نتیجہ ہوتی ہیں جو جادوگر شیاطین، جنات اور ارواح خبیثہ کو راضی کر کے ان کے اثر سے یہ عوامل منظر عام پر لاتے ہیں۔ عام لوگ اصل سبب سے بے خبر ہونے کے باعث ان امور کو معجزہ سمجھتے اور جادوگروں کی عزت وتکریم کرنے لگتے ہیں۔ جادو سے جو چیز ظاہر کی جاتی ہیں وہ سب دائرہ اسباب طبعیہ کے اندر ہوتی ہیں فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ اسباب عام لوگوں پر ظاہر نہیں ہوتے۔ بلکہ مخفی اسباب ہوتے ہیں اس لیے وہ یہ سمجھتے رہتے ہیں کہ یہ کام بغیر کسی ظاہری سبب کے ہوگیا۔ بخلاف معجزہ کے کہ اس میں اسباب طبعیہ کا مطلق کوئی دخل نہیں ہوتا، وہ براہ راست قدرت حق کا فعل ہوتا ہے۔ اسی لیئے قرآن کریم میں اس کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا۔[۱۵]

معجزہ اور سحر یا جادو میں دو عظیم الشان فرق ہیں، ایک یہ کہ معجزہ براہ راست خدا کا فعل ہوتا ہے اور جادو اسباب طبعی ونفسی کے نتائج ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ معجزہ سے مقصود اعدائے دعوت الٰہی کی ہلاکت یا مبلغ رسالت کی تائید اور مومنین صادقین کی حمایت اور برکت ہوتی ہے محض کھیل تماشہ، شعبدہ بازی اور بازی گری اس کا مقصد نہیں ہوتی اور اب سب سے آخری شے جو ان دونوں کے درمیان حد فاصل بن جاتی ہے یہ کہ ساحر و بازی گر و شعبدہ باز صرف تماشہ، کرتب اور عجائبات دکھاتے ہیں اس کے ساتھ وہ اپنی زندگی کی پاکیزگی، ارادوں کی بے گناہی دلوں کی طہارت اور صفائی، شریعت الٰہی کی تبلیغ، قلوب کے قاسیہ اور سیہ کاریوں کے قلع وقمع کے نہ مدعی ہوتے ہیں اور نہ یہ خواص اور کارنامے ان سے ماہر ہوتے ہیں لیکن انبیاء علیہم السلام کی معصوم زندگی، پاک اخلاق، مقدس اعمال اور دیگر پیغمبرانہ خصائص وکیفیت خود ان کی نبوت کی منادی کرتے رہتے ہیں۔ قدم قدم پر خدا ان کی دعوت کی تائید کرتا ہے، صاحب معجزہ اپنی قوت کو خیر میں صرف کرتا ہے اور ساحر اپنی قوت کو شر میں صرف کرتا ہے۔[۱۶]

معجزہ شق القمر کے دلائل قرآن مجید کی روشنی میں:

واقعہ کی تفصیل کے بعد ہم اس معجزے کے دلائل ذکر کرتے ہیں سب سے مضبوط ومعتبر دلیل قرآن مجید ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

اقتربت الساعة وانشق القمر یعنی قیامت قریب آگئی ہے اور اے کفار مکہ تمہارا اسے ناممکن سمجھنا زائل ہوگیا۔ ہے کہ تم اس کے آثار کے بارے میں سن چکے ہو جیسے سورج کا لپیٹ دیا جانا، صورت دنیا کا بدل جانا اور ستاروں کا جھڑ جانا وغیرہ اور تم اپنی آنکھوں سے تو دیکھ ہی چکے ہو کہ ''انشق القمر'' یعنی گزشتہ زمانے میں چاند شق ہو چکا ہے۔ تو جب چاند شق ہوگیا جو روشن اجرام فلکی میں سے ہے۔ تو افلاک ونجوم کے فنا ہونے اور صورت عالم کے بدل جانے میں کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش

نہیں۔ تم پر لازم ہے کہ نبی کریم ﷺ کی ان امور غیبیہ میں تصدیق کرو جن کے بارے میں وہ تمہیں بتاتے ہیں۔ اسی معجزہ سے ان کی نبوت بھی ثابت ہوتی ہے۔ مگر ان کافروں کے دلوں پر پردہ پڑ گیا ہے۔ اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ وہ لوگ جانتے ہیں۔ وہی حق ہے اگرچہ بلا دلیل ہی کیوں نہ ہو۔ "وان یروا آیة" یعنی اگر وہ کوئی نشان آپ ﷺ کی نبوت پر دیکھتے بھی ہیں مثلاً چاند کا شق ہو جانا جو بڑی روشن اور واضح معجزہ ہے۔ تو "یعرضوا" یہ لوگ منہ پھیر لیتے ہیں۔ "ویقولوا" اور کہتے ہیں کہ نبوت کا دعویدار یہ شخص جو کچھ کرتا وہ "سحر مستمر" جادو ہے جو چلا آرہا ہے اور یہ اسی طرح کرتا آرہا ہے۔ یا معنی یہ ہے کہ جادو ایسا ہے جو نہ صرف زمین پر مگر آسمان پر بھی اثر انداز ہوا ہے۔ "وکذبوا واتبعوا اھواھم" اور انہوں نے جھٹلایا اور اپنی خواہشات کی اتباع کی یعنی جب ان کے پاس حق پہنچا تو اس کو ماننے کے بجائے اس کو جھوٹا کہنے لگے اور انہوں نے ویسا ہی کیا جیسا کہ ان کو ان کی خواہشات نے کہا "وکل امر مستقر" اور ہر امر قرار لینے والا ہے یعنی کافروں کی تکذیب اور مومنوں کی تصدیق۔ آخر کار قرار لیں گے مومن ثواب حاصل کریں گے اور کافر عذاب میں ہوں گے۔ ۱۷

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی قرأت میں اس طرح ہے وقد انشق القمر ابن مسعود نے اسے روایت کیا ہے درمنثور میں اسی طرح ہے یعنی قیامت آگئی اور اس کی کچھ نشانیاں ظاہر ہو چکی ہیں۔ جن میں سے ایک چاند کا شق ہونا ہے۔ کہا جاتا ہے۔ اقبل الامیر وقد جاء البشیر بقدومہ یعنی امیر آتا ہے اور بے شک مبشر (بشارت دینے والا اس کے آنے کی خبر لا چکا ہے۔) ۱۸

قرآن مجید سے دلائل دینے کہ بعد ہم اب اس معجزے کے دلائل احادیث مبارکہ سے ذکر کرتے ہیں۔

شق القمر میں وارد احادیث اور ان کے طرق:

اس سلسلے میں احادیث کئی الفاظ و طرق سے مروی ہیں۔ یہاں ان میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ امام بخاری نے اس سند سے روایت کیا۔ مجاہد از ابو معمر از عبداللہ بن مسعود آپ نے فرمایا کہ جب چاند شق ہو کہ دو ٹکڑے ہوا تو ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے۔ آپ ﷺ نے ہم سے فرمایا گواہ ہو جاؤ گواہ ہو جاؤ یعنی اس معجزے پر۔

۲۔ امام مسلم نے اس سند سے روایت کیا مجاہد از معمر از عبداللہ ابن مسعود آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں چاند شق ہو کر دو ٹکڑے ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا گواہ ہو جاؤ۔

۳۔ امام ترمذی نے اس سند سے روایت کیا: مجاہد از ابو معمر از عبداللہ بن مسعود آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے زمانے میں چاند شق ہوا تو آپ ﷺ نے ہم سے فرمایا گواہ ہو جاؤ۔ ۱۹

۴۔ امام بیہقی نے روایت کیا کہ شق القمر کا واقعہ مکہ مکرمہ میں ہوا تو کفار بولے ابو کبشہ کے لڑکے نے تم پر جادو کر دیا ہے اور آنے والے مسافروں سے پوچھو اگر انہوں نے بھی وہی دیکھا ہے جو ہم نے دیکھا تو یہ رسول سچے ہیں اور اگر انہوں نے وہ نہ دیکھا جو ہم نے دیکھا ہے تو یہ جادو ہے۔ پس کفار نے مختلف جگہوں سے آنے والے مسافروں سے پوچھا تو وہ بولے یہاں ہم نے بھی اس منظر کو دیکھا ہے۔ ۲۰

۵۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ اہل مکہ نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ کوئی معجزہ دکھائیں تو پھر آپ ﷺ نے ان کو چاند کا پھٹنا دکھایا۔ ۲۱

۶۔ حضرت ابن عباس اور حضرت انس کے علاوہ جن صحابہ سے شق القمر کی حدیث روایت ہے انہوں نے ممکن ہے اس واقعہ کا مشاہدہ کیا ہو اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ شق القمر کو دیکھنے کی تصدیق بھی کی ہے۔ ۲۲

واقعہ شق القمر پر اعتراضات کے جوابات:۔

۱۔ بعض مفسرین نے لفظ "انشق" ماضی کے صیغے کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ چاند مستقبل میں قیامت قائم ہونے کے وقت شق ہوگا اور یہ نفخہ ثانیہ یعنی دوسری مرتبہ صور پھونکے جانے کے بعد ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ماضی سے تعبیر کا معاملہ تو یہ اس اعتبار سے ہے کہ یہ واقعہ یقینی طور پر ہوگا کیونکہ اس کا واقع ہونا ایسا ہی یقینی ہے جیسے کہ یہ ہو چکا ہو گویا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرح ہے (اتی امر اللہ) یعنی اب آتا ہے اللہ کا حکم۔

جوابات:

چند وجوہات کی بنا پر مذکورہ بعض مفسرین کا یہ قول درست نہیں۔

۱۔ پہلی وجہ: ماضی کو مستقبل پر محمول کرنا مجاز ہے اور اس کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں نہیں ہے۔

۲۔ دوسری وجہ: آیت کا سیاق یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان (وان یروا آیۃ) (اور اگر دیکھیں کوئی نشانی) اس معنی کی نفی کرتا ہے کیونکہ کفار مکہ قیامت کے دن یہ نہیں کہیں گے کہ یہ جادو ہے جو چلا آتا ہے۔

۳۔ تیسری وجہ: اگر اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہوتی کہ چاند قیامت کے روز شق ہوگا جب تو لامحالہ یہ ہوگا۔ جس طرح دابۃ الارض کا نکلنا اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا ہوگا۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبر کا جھوٹا ہونا ناممکن ہے۔ لہٰذا اس صورت میں چاند کا شق ہونا نبی کریم ﷺ کا معجزہ نہیں۔ (بلکہ علامت قیامت) ہوگا جبکہ کتب صحاح وغیرہ میں صحیح احادیث اس پر ناطق ہیں کہ یہ آپ ﷺ کا معجزہ ہے۔ جیسے کفار نے طلب کیا تھا۔ تو آپ ﷺ نے انہیں چاند شق کر کے دیکھایا۔ ۲۳

۲۔ قدیم فلاسفہ نے چاند کے شق ہونے کا انکار کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک چاند پہلے آسمان میں ہے اور آسمانوں میں خرق والتیام محال ہے اسی طرح ان کا شب معراج آسمان کے دروازوں کو کھلوانے پر بھی اعتراض ہے اسی طرح انہوں نے قیامت کے دن سورج کے لپیٹے جانے پر بھی اعتراض کیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اگر وہ کافر ہیں تو پہلے ان سے اسلام کے ثبوت پر مناظرہ کیا جائے گا اور وہ مسلم ہیں تو جو چیز صریح قرآن سے ثابت ہے جیسے (اذا الشمس کورت التکور) اور اقتربت الساعۃ وانشق القمر اس کا انکار کرنے سے وہ اسلام سے خارج ہو جائیں گے۔ ۲۴

۳۔ شق و التیام محال ہے یعنی اجرام کا جدا ہونا اور مل جانا، افلاک اور کواکب جیسے اجرام فلکی کے لئے محال (ناممکن) ہے اس کی تصریح کتب فلسفہ میں ہے۔ لہٰذا چاند کیسے شق ہو کر پھر دوبارہ جڑ سکتا ہے؟

(اس فلسفیانہ کلام کے تفصیلی رد کیلئے ملاحظہ کیجئے فتاویٰ رضویہ ج ۲۷، ص ۳۸۳ تا ۵۷۵)

ملت اسلامیہ کا فیصلہ ہے کہ تمام اجسام، علوی ہوں خواہ سفلی، سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں وہ قدرت کاملہ کا مالک ہے۔ جو چاہے کرے اور جو چاہے حکم دے یہ تمام مخلوق شق ہونے اور مل جانے کے قابل ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

فاذا انشقت السماء فکانت وردۃ کالدھان ۲۵

ترجمہ: [جب آسمان پھٹ جائے گا تو گلاب کے پھول سا ہو جائے گا جیسے سرخ نری پاکی ہے اس ذات کو جس کے حکم کے سوا اس کی سلطنت میں کچھ نہیں ہوتا۔]

جہاں تک قواعد فلسفہ کا تعلق ہے تو فیثا غورث ہیئت نے یہ بات ثابت کردی ہے کہ تمام کواکب زمین کی طرح کثیف ہیں اور یہ تمام وجود، فساد، شق اور التیام کو قبول کرتے ہیں۔ ۲۶

۴۔ اعتراض آسمان اور سیاروں کا پھٹنا پھر مل کر ایک ہو جانا ممکن نہیں ہے تو پھر چاند کس طرح شق ہو کر دو حصے ہوا؟

جواب صاحب تفسیر احسن البیان نے اس کا جواب اس طرح دیا کہ یہ کہنا ہی درست نہیں کسی بھی عقلی دلیل سے ثابت نہیں ہے کہ چاند شق نہیں ہو سکتا یہ قول لغو ہے باطل اور کوئی حیثیت نہیں رکھتا ہاں بے علم عوام ایسے واقعات کو نہ ماننے کی کوشش کرتے ہیں مگر معجزہ تو کہا ہی اس کو جاتا ہے جو عادت، دستور اور مروج نظام کے خلاف عام لوگوں کے بس سے باہر حیرت انگیز اور مستبعد ہوتا ہے ورنہ تو معمولی روز مرہ ہونے والی بات کو معجزہ کون کہتا ہے؟ ۲۷

۵۔ کچھ لوگوں نے شق القمر کا انکار اس لئے کیا کہ اگر یہ واقعہ ہوتا تو یہ عام لوگوں سے مخفی نہ رہتا کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس کا تعلق حس اور مشاہدہ سے ہے اور تمام لوگ اس کو دیکھ سکتے ہیں اور جو چیز عجیب و غریب ہو اس کو لوگ ضرور دیکھتے ہیں اور اگر یہ واقعہ ہوا ہوتا تو یہ ستاروں کے علم کی کتابوں میں ضرور درج ہوتا اسی طرح تاریخ کی کتابوں میں بھی اس کا ذکر ہوتا کیونکہ سب لوگوں کا اس کو ترک کرنے پر اتفاق کرنا ممکن نہیں ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ چاند کو شق کرنے کا واقعہ رات میں رونما ہوا کیونکہ دن میں چاند کا ظہور نہیں ہوتا اور رات کو اکثر لوگ اپنے گھروں میں سوئے ہوئے ہوتے ہیں اور بعض صحرا میں سفر کرنے والے بیدار ہوتے ہیں لیکن ہو سکتا ہے کہ وہ اس وقت کسی اور کام میں مشغول ہوں اور یہ واقعہ تو چشم زدن میں ہو گیا اور یہ بہت بعید ہے کہ ستارہ شناس ہر وقت رصد گاہوں میں بیٹھ کر چاند کو تکتے رہیں اور کبھی غافل نہ ہوں اور یہ ہو سکتا ہے کہ جب یہ واقعہ ہوا ہو تو اکثر لوگوں کو پتا نہ چلا ہو اور اس واقعہ کو ان ہی لوگوں نے دیکھا جنہوں نے اس کے دیکھنے کا مطالبہ کیا تھا اور یہ واقعہ تو صرف ایک لحظہ میں رونما ہو گیا تھا اور اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ یہ تھا کہ قرآن مجید کے سوا نبی کریم ﷺ کا کوئی معجزہ حد تواتر کو نہ پہنچے کیونکہ ہر نبی کا وہ معجزہ جو عامۃ الوقوع ہو اور اس کا ادراک اور مشاہدے سے ہو سکتا ہو اور پھر قوم اس کی تکذیب کرے تو اس قوم کو ہلاک کر دیا جاتا ہے اور ہمارے نبی کریم ﷺ کو

رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے اس لئے جس معجزے کے ساتھ آپ نے دوسروں کو اس کی نظیر لانے کا چلینج کیا وہ معجزہ عقلی تھا اس لئے اس معجزہ کے ساتھ ان ہی لوگوں سے معارضہ کیا گیا جن کو زیادہ عقل اور فہم دی گئی تھی۔

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ کسی ستارہ شناس یا تاریخ دان نے اس کا اعتراف نہیں کیا اس نے چاند کے دوٹکڑے دیکھے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی ستارہ شناس نے یہ بھی نہیں کہا کہ اس نے چاند کے دوٹکڑے نہیں دیکھے۔ ۲۸

اس اعتراض کا ایک جواب مفتی اعظم مفتی محمد شفیع اس طرح لکھتے ہیں۔ چونکہ یہ واقعہ رات کے وقت نمودار ہوا جس کے باعث بعض جگہ دیکھا گیا اور اکثر ممالک میں مشاہدہ نہیں کیا گیا ایک واقعہ کا اچانک ظہور پذیر ہونا اور وہ بھی رات کے وقت جب کہ اکثر لوگ غفلت میں سوئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اسے نہ دیکھنا کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے لیکن بایں ہمہ مشرکین نے انہی دنوں دوسرے ممالک سے آنے والے قافلوں سے اس کی تصدیق کرلی تھی۔

تاریخ فرشتہ کے مؤلف نے ہندوستان کہ راجہ ملیبار کا ذکر کیا ہے کہ اس محیر العقول واقعہ کو راجہ نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اسے اپنے روزنامچہ میں لکھوایا تھا اور یہی واقعہ اس کے مسلمان ہونے کا سبب بنا۔ ۲۹

اس اعتراض کا جواب ایک اور جہت سے بھی اس طرح دیا گیا ہے کہ ایک ملک کے واقعہ کا دوسرے ممالک کی تواریخ میں درج نہ ہونا اس واقعہ کے سرے سے انکار کردینے کے لئے محکم دلیل نہیں ہے جیسا کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام کے محیر العقول معجزات کا ذکر ان کے معاصر رومی مورخین نے مطلق نہیں کیا تو کیا ان سب کا سرے سے ہی انکار کردیا جائے؟ دوسری غور طلب بات یہ ہے کہ یہ معجزہ رات کو واقع ہوا تھا اور تھوڑی دیر رہا تھا۔ دنیا کے تمام مقامات پر وقت یکساں نہیں ہوتا اور نہ موسم ہی ایک جیسا ہوتا ہے۔ کسی جگہ دن ہوتا ہے کسی جگہ رات کہیں شام ہوتی ہے کہیں صبح کسی جگہ چاندنی ہوتی ہے کسی جگہ گھپ اندھیرا کہیں ابر ہوتا ہے کہیں آندھی اور پھر ہر شخص کی نگاہ آسمان پر نہیں ہوتی۔ ۳۰

مذکورہ بالا مؤقف کو محقق عصر حاضر علامہ قاضی سلیمان منصور پوری نے بڑی محنت اور عرق ریزی سے یہ ثابت کیا ہے کہ مکہ مکرمہ میں رات کے ۹ بجے جب یہ واقعہ وقوع پذیر ہوا تو اس وقت دنیا کے بڑے بڑے ممالک میں کیا وقت تھا۔ جس سے یہ اندازہ بخوبی ہوسکتا ہے کہ پوری دنیا میں اس کا دیکھا جانا ممکن تھا یا نہیں۔

ملک کا نام	منٹ	گھنٹہ	
ہندوستان	۵۰	۱۲	رات
ماریشس	۲۰	۱۱	رات
رومانیہ، ترکی، جرمنی، بونسلے دنمارک اور سویڈن	۲۰	۸	دن
آئس لینڈ مڈیریا	۲۰	۵	دن
متوسط برازیل چلی، مشرقی برازیل	۲۰	۲	بعد نیم شب
برٹش کولمبیا	۲۰	۱۰	قبل دوپہر

لوکون	۲۴	۹	قبل دوپہر
برما	۵۰	۱	بعد نیم شب
شمالی لینڈ، مڈغاسکر	۲۰	۱۰	شب
ریاست ہائے ملایا	۲۰	۲	بعد نیم شب
جزائر سنڈوک	۵۰	۷	دن
انگلستان، فرانس بلجیم اسپین	۰۰	۶	دن
امریکہ	۲۰	۱	بعد نیم شب
سموا	۲۰	۶	دن
نیوزی لینڈ	۵۰	۶	دن
وکٹوریہ نیوساؤتھ	۲۲	۵	صبح
جنوبی آسٹریلیا	۵۰	۴	صبح
جاپان، کوریا	۲۰	۴	سہ پہر
مغربی آسٹریلیا، شمالی بورنیو، جزائر فلپائن، ہانگ کانگ اور چین	۲۰	۳	سہ پہر

نوٹ:۔ یہ نقشہ اوقات سٹینڈ ڈرڈ ٹائم کے مطابق تیار کیا گیا ہے۔[۳۱]

شق القمر کے اثرات:

شق القمر آخری نشان ہدایت تھا۔ ہدایت کے متعدد نشانات تھے۔ جو معجزات کی صورت میں کفار مکہ کو اس غرض سے دکھائے گئے تھے کہ ان کو دیکھ کر ان کے قلوب میں قبول حق کی صلاحیت پیدا ہو۔

ہدایت کی ان نشانیوں میں کفار مکہ کے لئے سب سے آخری اور فیصلہ کن نشان شق القمر تھا۔ جس کے بعد آیات ہلاکت کا آغاز ہونے والا تھا۔ احادیث مبارکہ میں ہے کہ کفار مکہ آپ ﷺ سے معجزہ کے طالب تھے تو آپ ﷺ نے ان کو شق القمر کا معجزہ دکھایا۔ چاند دو ٹکڑے ہو کر نظر آیا لیکن معاندین کو اس عظیم الشان اور واضح تر معجزہ سے بھی ہدایت نہ ملی بعضوں نے کہا محمد نے جادو کیا ہے کسی نے کہا ایسی عجیب عجیب باتیں ہمیشہ ہوتی رہتی ہیں چنانچہ قرآن مجید اس واقعہ کا ذکر سورۃ القمر میں کیا ہے۔

ترجمہ:[قیامت کا وقت قریب آگیا اور چاند شق ہو گیا اور اگر یہ کافر کوئی نشانی دیکھیں تو اس سے منہ پھیر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ جادو ہے یہ تو ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے۔]

اب خداوند ذوالجلال کے رحم و کرم نے دوسری شان اختیار کی۔ یعنی اس کے قہر و غضب نے ان غیر صلاحیت پذیر ہستیوں سے سطح ارضی کو پاک کر دینے کا تہیہ کر لیا اور وہ سنت الٰہی جو تمام گذشتہ امتوں کے ساتھ جاری رہی تھی یعنی یہ کہ معجزوں

کے دیکھنے کے بعد ایمان نہ لائے پر کفار کی ہلاکت اور بربادی فرض محتم ہو جاتی ہے۔ وہ قریش کے حق میں بھی جاری ہوئی۔ گذشتہ دستورِ الٰہی کی تفصیل کہ مطابق اس ہلاکت کے عذاب کے نازل ہونے کے لئے پہلے دو چیزوں کی ضرورت تھی۔

۱۔ مومنین کی جماعت کے ساتھ آنحضرت ﷺ کی شہر مکہ سے ہجرت۔

۲۔ ہجرت سے پہلے ہدایت کی کسی آخری کھلی نشانی کا ظاہر ہونا۔

چنانچہ ہجرت سے پہلے شق القمر کا نشان ظاہر ہوا اور اس کو دیکھ کر بھی جب قریش کے روٴساء اسلام نہ لائے تو آنحضرت ﷺ کو مکہ سے ہجرت کا حکم ہوا اور ہلاکت کے عذاب کے نازل ہونے کا وقت قریب آگیا۔ صحابہ میں اسرار نبوت کے جو محرم تھے وہ پہلے ہی سمجھ چکے تھے کہ یہ ہجرت قریش مکہ کی بربادی کا پیش خیمہ ہے۔ (مستدرک حاکم، ج ۲ ص ۷) اور (مسند ابن حنبل، ج ا، صفحہ ۲۱۶) میں ہے کہ جب آنحضرت ﷺ مکہ سے نکلے تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا انا للہ مکہ والوں نے اپنے پیغمبر کو نکال دیا اب یہ ضرور ہلاک ہو جائیں گے۔ چنانچہ اذن الذین والی قتال کی آیت نازل ہوئی۔ ۳۲

معجزہ شق القمر جدید سائنس کے تناظر میں:

اپالو ۱۰ اور ۱۱ کے ذریعے ناسا نے چاند کی جو تصویر لی ہے اس سے صاف طور پر پتہ چلتا ہے کہ زمانہ ماضی میں چاند دو حصوں میں تقسیم ہوا تھا۔ یہ تصویر ناسا کی سرکاری ویب سائٹ پر موجود ہے اور تا حال تحقیق کا مرکز بنی ہوئی ہے۔ ناسا ابھی تک کسی نتیجے پر نہیں پہنچی ہے۔ اس تصویر میں راکی بیلٹ کے مقام پر چاند دو حصوں میں تقسیم ہوا نظر آتا ہے۔ ایک ٹی وی انٹرویو میں مصر کے ماہر ارضیات ڈاکٹر زغلول النجار سے میزبان نے اس آیت کریمہ کے متعلق پوچھا۔

ترجمہ: ''قیامت قریب آگئی اور چاند پھٹ گیا یہ اگر کوئی معجزہ دیکھتے ہیں تو منہ پھیر لیتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں یہ پہلے سے چلا آتا ہوا جادو ہے۔ انہوں نے جھٹلایا اور اپنی خواہشوں کی پیروی کی اور (ہر کام ٹھہرے ہوئے وقت پر مقرر ہے۔'' (القمر، ا-۳) ڈاکٹر زغلول النجار یونیورسٹی جدہ میں ماہر ارضیات کے پروفیسر ہیں۔ قرآن مجید میں سائنسی حقائق کمیٹی کے سربراہ ہیں۔ اور مصر کی سپریم کونسل آف اسلامی امور کی کمیٹی کے بھی سربراہ ہیں۔ انہوں نے میزبان سے کہا کہ اس آیت کریمہ کی وضاحت کے لیے میرے پاس ایک واقعہ موجود ہے۔ انہوں نے اس واقعہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ ایک دفعہ میں برطانیہ کے مغرب میں واقعہ کارڈف یونیورسٹی میں ایک لیکچر دے رہا تھا۔ جس کو سننے کے لیے مسلم اور غیر مسلم طلباء کی کثیر تعداد موجود تھی۔ قرآن میں بیان کردہ سائنسی حقائق پر جامع انداز میں گفتگو ہو رہی تھی کے ایک نومسلم نوجوان کھڑا ہوا اور مجھے اسی آیت کریمہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ سر کیا آپ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر غور فرمایا ہے۔ کیا قرآن میں بیان کردہ ایک سائنسی حقیقت نہیں ہے۔ ڈاکٹر زغلول النجار نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ نہیں! کیونکہ سائنس کی دریافت کردہ حیران کن اشیاء یا واقعات کی تشریح سائنس کے ذریعے کی جا سکتی ہے مگر معجزہ ایک مافوق الفطرت شے ہے، جس کو ہم سائنسی اصولوں سے ثابت نہیں کر سکتے۔ چاند کا دو ٹکڑے ہونا ایک معجزہ تھا جس کو اللہ تعالیٰ نے نبوت محمدی ﷺ کی سچائی کے لیے بطور دلیل دکھایا۔ حقیقی معجزات ان لوگوں کے

لیے قطعی طور پر سچائی کی دلیل ہوتے ہیں جو ان کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہم اس کو اس لیے معجزہ تسلیم کرتے ہیں کیونکہ اس کا ذکر قرآن وحدیث میں موجود ہے۔

اسی دوران ایک برطانوی نومسلم کھڑا ہوا اور اپنا تعارف کراتے ہوئے کہا کہ میرا نام داؤد موسیٰ پیٹ کاک ہے۔ میں اسلامی پارٹی برطانیہ کا صدر ہوں۔ وہ اپنی بات جاری رکھتے ہوئے بولا کہ سر! اگر آپ اجازت دیں تو اس موضوع کے متعلق میں بھی کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے کہا کہ تم بات کر سکتے ہو! اس نے اپنی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے جب میں مختلف مذاہب کی تحقیق کر رہا تھا، ایک مسلمان دوست نے مجھے قرآن شریف کی انگلش تفسیر پیش کی۔ میں اس کا شکریہ ادا کیا اور اسے گھر لے آیا۔ گھر آ کر جب میں نے قرآن کو کھولا تو سب سے پہلے میری نظر جس صفحے پر پڑی وہ یہی سورۃ القمر کی ابتدائی آیات تھیں۔ ان آیات کا ترجمہ اور تفسیر پڑھنے کے بعد میں نے اپنے آپ سے کہا کہ کیا اس بات میں کوئی منطق ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ چاند کے دو ٹکڑے ہوں اور پھر آپس میں دوبارہ جڑ جائیں۔ وہ کونسی طاقت تھی کہ جس نے ایسا کیا؟ ان آیات کریمہ نے مجھے اس بات پر آمادہ کیا کہ میں قرآن کا مطالعہ برابر جاری رکھوں۔ کچھ عرصے کے بعد میں اپنے گھریلو کاموں میں مصروف ہو گیا مگر میرے اندر سچائی کو جاننے کی تڑپ کا اللہ تعالیٰ کو خوب علم تھا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کا کرنا ایک دن ایسا ہوا کہ میں ٹی وی کے سامنے بیٹھا ہوا تھا۔ ٹی وی پر ایک باہمی مذاکرے کا پروگرام چل رہا تھا۔ جس میں ایک میزبان کے ساتھ تین امریکی ماہرین فلکیات بیٹھے ہوئے تھے۔ ٹی وی شو کا میزبان سائنسدانوں پر الزامات لگا رہا تھا کہ اس وقت جبکہ زمین پر بھوک، افلاس، بیماری اور جہالت نے ڈھیرے ڈھالے ہوئے ہیں، آپ لوگ بے مقصد خلا میں دورے کرتے پھر رہے ہیں۔ جتنا روپیہ آپ ان کاموں پر خرچ کر رہے ہیں وہ اگر زمین پر خرچ کیا جائے تو کچھ اچھے منصوبے بنا کر لوگوں کی حالت کو بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ بحث میں حصہ لیتے ہوئے اور اپنے کام کا دفاع کرتے ہوئے ان تینوں سائنسدانوں کا کہنا ہے کہ یہ خلائی ٹیکنالوجی زندگی کے مختلف شعبوں ادویات، صنعت اور زراعت کو وسیع پیمانے پر ترقی دینے میں استعمال ہوتی ہے۔ انہوں نے کہا کہ ہم سرمائے کو ضائع نہیں کر رہے بلکہ اس سے انتہائی جدید ٹیکنالوجی کو فروغ دینے میں مدد مل رہی ہے۔ جب انہوں نے بتایا کہ چاند کے سفر پر آنے جانے کے انتظامات پر ایک کھرب ڈالر خرچ آتا ہے تو ٹی وی میزبان نے چیختے ہوئے کہا کہ یہ کیسا فضول پن ہے؟ ایک امریکی جھنڈے کو چاند پر لگانے کے لئے ایک کھرب ڈالر خرچ کرنا کہاں کی عقلمندی ہے؟ سائنسدانوں نے جواباً کہا کہ نہیں! ہم چاند پر اس لیے نہیں گئے کہ ہم وہاں جھنڈا گاڑ سکیں بلکہ ہمارا مقصد چاند کی بناوٹ کا جائزہ لینا تھا۔ دراصل ہم نے چاند پر ایک ایسی دریافت کی ہے کہ جس کا لوگوں کا یقین دلانے کے لئے ہمیں اس سے دوگنی رقم بھی خرچ کرنا پڑ سکتی ہے۔ مگر تاحال لوگ اس بات کو نہ مانتے ہیں اور نہ کبھی مانیں گے۔ میزبان نے پوچھا کہ وہ دریافت کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ ایک دن چاند کے دو ٹکڑے ہوئے تھے اور پھر یہ دوبارہ آپس میں مل گئے۔ میزبان نے پوچھا کہ آپ نے یہ چیز کس طرح محسوس کی؟ انہوں نے کہا کہ ہم نے تبدیل شدہ چٹانوں کی ایک ایسی پٹی وہاں دیکھی ہے کہ جس نے چاند کو اس کی سطح سے مرکز تک اور پھر مرکز سے اس کی دوسری سطح تک، کو کاٹا ہوا ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ ہم نے اس بات کا تذکرہ ارضیاتی ماہرین

سے بھی کیا ہے۔ ان کی رائے کے مطابق ایسا ہرگز اس وقت تک نہیں ہو سکتا کہ کسی دن چاند کے دو ٹکڑے ہوئے ہوں اور پھر دوبارہ آپس میں جڑ بھی گئے ہوں۔ برطانوی مسلم نوجوان نے بتایا کہ جب میں نے یہ گفتگو سنی تو اپنی کرسی سے اچھل پڑا اور بے ساختہ میرے منہ سے نکلا کہ اللہ نے امریکیوں کو اس کام کے لیے تیار کیا کہ وہ کھربوں ڈالر لگا کر مسلمانوں کے معجزے کو ثابت کریں، وہ معجزہ کہ جس کا ظہور آج سے ۱۴ سو سال قبل مسلمانوں کے پیغمبر ﷺ کے ہاتھوں ہوا۔ میں نے سوچا کہ اس مذہب کو ضرور سچا ہونا چاہئے۔ میں نے قرآن کو کھولا اور سورۃ القمر کو پھر پڑھا۔ درحقیقت یہی سورۃ میرے اسلام میں داخلے کا سبب بنی۔ مزید تفصیلات لندن میں واقع ''انڈین آفس لائبریری'' کے پرانے منظوطوں میں ملتا ہے۔ جس کا حوالہ نمبر Arabic, 2807, 152 - 173 ہے۔ اس واقعہ کا ذکر محمد حمید اللہ نے اپنی کتاب محمد رسول اللہ میں کیا تھا۔ ناسا کی یہ تصویر اور سائنسدانوں کے بیانات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم نے جس واقعہ کا ذکر آج سے ۱۴ سو سال پہلے کیا تھا وہ بالکل برحق ہے۔ یہ نہ صرف قرآن مجید کی سچائی کی ایک عظیم الشان دلیل ہے بلکہ یہ ہمارے پیارے نبی، امام الانبیاء کی رسالت کی بھی لاریب گواہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے ایمان کو اکمل و کامل کرے اور ہمیں قرآن وحدیث کے مطابق اپنے اعمال کو سنوارنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین ۳۳

حواشی وحوالہ جات:

1. عبدالعلیم بن امین اللہ حنفی لکھنویؒ (م ۱۲۷۲ھ)، نظم الدرر فی سلک شق القمر بنام شق قمر کا معجزہ، ترجمہ تفریح حامد علی علیمی۔
2. ایضاً۔
3. شبلی نعمانی/ندوی، سید سلیمان، سیرت النبی، (کراچی: دارالاشاعت) ص ۱۲۵، ج ۳۔
4. ایضاً، ص ۳۵، ج ۳۔
5. ایضاً، ص ۵۹، ج ۳۔
6. البقرہ: ۱۱۸۔
7. سیرت النبی، ص ۱۲۷، ج ۳۔
8. نظم الدرر فی سلک شق القمر بنام شق قمر کا معجزہ، ص ۳۹۔
9. محمد ادریس، تفسیر احسن البیان فی تفسیر القرآن، (لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز) جلد ۸، ص ۴۲۳۔
10. طالب ہاشمی، معجزات سرور کونین، (لاہور) ص ۶۰-۶۱۔
11. نظم الدرر فی سلک شق القمر بنام شق قمر کا معجزہ، ص ۴۱۔

۱۲۔ احقاف:۱۰۔

۱۳۔ القمر:۱۔

۱۴۔ سیرت النبی،ص۱۳۱،ج۳۔

۱۵۔ محمد شفیع،معارف القرآن،(کراچی:ادارہ معارف القرآن)ص۲۰۹،ج۶۔

۱۶۔ سیرت النبی،ج۳،ص۹۲-۹۳۔

۱۷۔ تفسیر احسن البیان فی تفسیر القرآن،جلد۸،ص۳۲۳۔

۱۸۔ نظم الدرر فی سلک شق القمر بنام شق قمر کا معجزہ،ص۴۳۔

۱۹۔ ایضاً،ص۵۱۔

۲۰۔ ایضاً،ص۵۳-۵۴۔

۲۱۔ سعیدی،غلام رسول،تفسیر تبیان القرآن،(لاہور) ج۱۱،ص۵۷۴۔

۲۲۔ ایضاً،ص۵۷۶۔

۲۳۔ نظم الدرر فی سلک شق القمر بنام شق قمر کا معجزہ،ص۴۵۔

۲۴۔ تفسیر تبیان القرآن،ج۱۱،ص۵۷۶۔

۲۵۔ الرحمٰن:۳۳۔

۲۶۔ نظم الدرر فی سلک شق القمر بنام شق قمر کا معجزہ،ص۶۵۔

۲۷۔ تفسیر احسن البیان فی تفسیر القرآن،جلد۸،ص۳۲۵۔

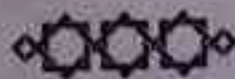
۲۸۔ تفسیر تبیان القرآن،ج۱۱،ص۵۷۷۔

۲۹۔ معارف القرآن،ص۲۲۷،ج۸۔

۳۰۔ معجزات سرور کونین،ص۶۱۔

۳۱۔ محمد عبدالمعبود،تاریخ مکۃ المکرمہ، (راولپنڈی)،ج۱،ص۲۶۱-۲۶۳۔

۳۲۔ سیرت النبی،ج۳،ص۱۷۰-۱۷۱۔

۳۳۔ http://www.urduweb.org/mehfil/threads

معارف القرآن کا خصوصی مطالعہ

شاکر حسین خان ☆

کچھوچھا (ضلع فیض آباد، بھارت) سے تعلق رکھنے والے سید محمد اشرف جیلانی (م ۱۳۸۳ھ/ ۱۹۶۱ء) کا شمار برصغیر پاک وہند کے اکابر علمائے اسلام میں ہوتا ہے، انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کی آزادی کے لئے بھرپور جدوجہد کی، تحریک پاکستان سے قیام پاکستان تک ان کی خدمات قابلِ تحسین ہیں، انہوں نے تحریک پاکستان کو کامیاب بنانے کے لئے بدایوں، بریلی، بنارس اور مرادآباد اور دیگر علاقوں کے علماء کو ایک پلیٹ فارم پر متحد کیا، ان کی سیاسی جماعت کا نام "سنی کانفرنس" تھا جس کے وہ صدر رہے، قیام پاکستان کے بعد اس سیاسی مذہبی جماعت کا نام "جمعیت علمائے پاکستان" رکھ دیا گیا اور اس کا مرکزی صدر علامہ ابوالحسنات سید محمد احمد کو بنایا گیا، اس طرح بھارت میں سنی کانفرنس عملاً ختم ہوگئی۔ [۱]

جیلانی صاحب نے ۲۸ برس کی جدوجہد سے قرآن کریم کا اردو ترجمہ مسمّٰی بہ "معارف القرآن" کے نام سے کیا جس کی تکمیل ۶ ر ذی الحجہ ۱۳۲۶ھ کو ہوئی۔ یہ ترجمہ غالباً پہلی بار شوکت آفسیٹ پریس احمد آباد (بھارت) نے شائع کیا۔ [۲]

اردو زبان میں ہونے والے تراجم قرآن پر ہونے والی تحقیق سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ شاہ مراد اللہ انصاری سنبھلی نے ۱۱۸۵ھ/ ۷۲۔۱۷۷۱ء میں "پارہ عم" کی تفسیر اردو میں لکھی۔ [۳] جو تفسیر مرادیہ کے نام سے مشہور ہے اور اردو میں قرآن کی اولین تفسیر سمجھی جاتی ہے۔ ان کے بعد اردو زبان میں پہلا مکمل لفظی ترجمہ شاہ رفیع الدین دہلوی نے ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء یا اس سے قبل کیا اور قرآن مجید کا پہلا تشریحی ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی نے ۱۲۰۵ھ/ ۹۱۔۱۷۹۰ء میں مکمل کیا۔ [۴] اس طرح برصغیر میں قرآن کریم کے اردو ترجموں کا آغاز ہوا اور اب تک قرآن کریم کے متعدد اردو تراجم ہو چکے ہیں۔ ان میں سے اکثر تراجم منظر عام پر آئے اور بعض گمنامی کے باعث ضائع ہوگئے یا پھر خستہ حالت میں مختلف کتب خانوں میں ہیں۔ منظر عام پر آنے والے تراجم میں سے ایک سید محمد اشرف جیلانی کا ترجمہ قرآن معارف القرآن ہے۔

☆ ڈاکٹر شاکر حسین خان، وزٹنگ فیکلٹی، شعبہ علوم اسلامیہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔

راقم کے سامنے معارف القرآن کا جو نسخہ ہے وہ ضیاالقرآن پبلی کیشنز لاہور کا مطبوعہ ہے جس کی اشاعت گلوبل اسلامک مشن امریکہ کے تعاون سے جولائی ۲۰۰۲ء میں کی گئی۔ اس مطبوعہ پر مولانا شاہ احمد نورانی کی تقریظ، پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد کی تقدیم اور پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد شکیل اوج (متوفی ستمبر ۲۰۱۴ء) کا تحقیقی مقالہ "محاسن معارف القرآن" بھی شامل ہے۔

معارف القرآن کا مختلف اردو تراجم کے تقابل سے قبل یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ مترجم فرشتہ یا نبی نہیں جس سے خطا نہ ہو۔ اہل سنن کے عقیدے کے مطابق اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں صرف انبیاء اور ملائکہ معصوم ہیں، وہ انسان جو غیر نبی ہیں ان سے خطا ہوسکتی ہے۔ جہاں تک بات ترجمہ قرآن کے صحیح و غیر صحیح ہونے کی ہے تو ہر مترجم اپنی جانب سے تو یہی کوشش کرتا ہے کہ ایک اچھا ترجمہ کرے لیکن تقاضائے بشریت، اس سے خطا ہو جاتی ہے اس لئے کسی مترجم کو قصور وار ٹھہرانا مناسب نہیں۔ ہمیں مترجمین سے حسن ظن رکھنا چاہئے اور بدگمانی سے بچنا چاہئے (یایھا الذین امنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم۔ الحجرات:۱۲)۔

مسلمانوں کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ "مجتہد کے لئے اس کے صحیح اجتہاد پر دو نیکیاں اور اجتہاد میں خطا کی صورت میں ایک نیکی ہے"، علامہ فیض احمد اویسی رقم طراز ہیں "مجتہد سے خطا پر مواخذہ نہیں بلکہ اسے اجر و ثواب نصیب ہوتا ہے" اس قاعدے کی سند حدیث مرفوع ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ حاکم جب غور و فکر سے فیصلہ کرے تو اگر اس کا اجتہاد غلط ہے تو اس کے لئے ایک اجر ہے، یہ حدیث بخاری، مسلم، احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے اور بخاری نے ابوسلمہ سے روایت کی ہے۔ "دو اجر اجتہاد اور ٹھیک فیصلہ پر ہیں اور ایک اجر صرف اجتہاد پر۔" [۵] کیونکہ مجتہد اجتہاد کے لئے جہد کرتا ہے۔ اسی طرح قرآن کریم کا ترجمہ کرنا بھی ایک جہد ہے اور یقیناً اس جہد پر بھی نیکیاں ہیں، اس لئے کسی مسلمان مترجم کی تکفیر کرنا مناسب نہیں ورنہ! تمام مترجمین ایک ہی صف میں کھڑے نظر آئیں گے۔ کیوں کہ اکثر مترجمین قرآن نے کسی نہ کسی آیت یا لفظ کا ترجمہ غیر درست کیا ہے۔ اگر کہیں قرآن کریم میں کوئی اصطلاح لغوی طور پر استعمال ہوئی ہے تو اس کا اصطلاحی ترجمہ کر دیا گیا اور کہیں کوئی لفظ اصطلاحی طور پر استعمال ہوا تو اس کے لغوی معنی مراد لے لیے گئے۔

جہاں تک یہ سوال کہ جیلانی صاحب صحیح ترجمہ کرنے میں کس حد تک کامیاب ہوئے اس کا جواب ہمیں معارف القرآن کے خصوصی مطالعے سے معلوم ہوگا، راقم نے معارف القرآن کے ترجمے کا دیگر اردو تراجم کے ساتھ چند آیات کا تقابل کیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

ایاک نعبدو ایاک نستعین. (الفاتحہ:۴)

آیت مذکورہ کے چند تراجم ملاحظہ ہوں:

"(اے پروردگار) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔" (فتح محمد جالندھری)

"ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور آپ ہی سے درخواست اعانت کی کرتے ہیں۔" (اشرف علی تھانوی)

"تیری ہی ہم بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔" (محمود الحسن دیوبندی)

"ہم تجھی کو پوجیں اور تجھی سے مدد چاہیں۔"

(احمد رضا خان بریلوی)

مندرجہ بالا تراجم میں غیر سے مدد مانگنے کی مکمل طور پر نفی موجود ہے۔ آیت مذکورہ شرک کے تابوت میں آخری کیل ہے، بیشک ہمارا حقیقی آقا و مولا اللہ تعالیٰ ہے وہی ہمارا حقیقی یاور و مددگار ہے، وہی ہمارا داتا وہی ہمارا کارساز ہے اس کی مرضی کے بغیر کوئی کسی کو کچھ بھی نہیں دے سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے بہت سے خصائص سے ملائکہ، جن وانس کو نوازا ہے وہ سب خصائص وصفات مخلوقات کے ذاتی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ ہیں۔ ایک انسان کا دوسرے انسان سے واسطہ پڑتا ہے، اللہ تعالیٰ نے کسی شے کا کسی شخص کو مجازی طور پر مالک بنادیا ہے وہ چیز جس کا انسان مجازی طور پر مالک ہے اس سے وہ چیز مانگنا جائز ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رقم طراز ہیں اگر کسی مقبول بندہ کو محض واسطہ رحمت الہٰی اور غیر مستقل سمجھ کر استعانت ظاہری اس سے کرے تو یہ جائز ہے کہ یہ استعانت درحقیقت حق تعالیٰ ہی سے استعانت ہے"۔ ۹

مفتی محمد شفیع (بانی دارالعلوم کورنگی کراچی) آیت مذکورہ کے تحت رقم طراز ہیں "مسئلہ کسی سے مدد مانگنے کا ذرا تشریح طلب ہے کیوں کہ ایک مدد تو مادی اسباب کے ماتحت ہر انسان دوسرے انسان سے لیتا ہے اس کے بغیر اس دنیا کا نظام چل ہی نہیں سکتا، صنعت کار اپنی صنعت کے ذریعہ ساری مخلوق کی خدمت کرتا ہے، مزدور، معمار، بڑھئی، لوہار سب مخلوق کی مدد میں لگے ہوئے ہیں اور ہر شخص ان سے مدد لینے، مانگنے پر مجبور ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کسی دین اور شریعت میں ممنوع نہیں۔ ے

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے حواریوں سے فرمایا:

قال من انصاری الی اللہ (آل عمران:۵۲) یعنی [فرمایا کون ہے میرا مددگار اللہ تعالیٰ کی طرف۔]

اللہ تعالیٰ نے جناب رسول کریم ﷺ کے لئے فرمایا:

فان اللہ ھو مولہ و جبریل و صالح المومنین (التحریم:۴) یعنی [اللہ تعالیٰ مددگار ہے اپنے رسول کا اور جبریل مددگار اور نیک ایمان والے مددگار ہیں۔]

اسلام کا قانون ہے کہ ظالم کے مقابلے میں مظلوم کی مدد کی جائے، جیسا کہ جناب موسیٰ علیہ السلام نے فریاد کرنے والے کی مدد کی، اس واقعہ کو قرآن کریم نے اس طرح بیان کیا ہے۔

فاستغاثہ الذی من شیعتہ علی الذی من عدوہ فوکزہ موسیٰ فقضیٰ علیہ . (القصص:۱۵) یعنی [فریاد کی ان سے جوان کی جماعت کا تھا اس پر جوان کا دشمن تھا گھونسا مارا اسے موسیٰ نے تو قضا آگئی اس کی۔]

اس تناظر میں جیلانی صاحب کا ترجمہ حقیقت کے عین مطابق ہے۔ ترجمہ ملاحظہ ہو۔

"تجھی کو ہم پوجیں اور تیری ہی مدد چاہیں"

تمام مترجمین نے ترجمہ کیا تجھ سے مدد چاہیں۔ جبکہ جیلانی صاحب نے ترجمہ کیا تیری ہی مدد چاہیں۔ خواہ وہ بطور جہاد ہو یا صلوٰۃ وصبر یا صاحب استطاعت سے وہ سب مدد اللہ ہی کی ہے اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہے۔

اردو تراجم کے تقابل کے لئے آیت ملاحظہ کیجئے:

"انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ. (البقرہ:۱۷۳)

مختلف تراجم یہ ہیں۔

"اس نے تم پر مرا ہوا جانور اور لہو اور سور کا گوشت اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے حرام کر دیا ہے۔" (مولانا فتح محمد جالندھری)

"اس نے تو تم پر یہی حرام کیا ہے۔ مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا۔" (مولانا محمود الحسن دیوبندی)

"اللہ تعالیٰ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو (جو بہتا ہو) اور خنزیر کے گوشت کو (اسی طرح اس کے سب اجزاء کو بھی) اور ایسے جانور کو جو (بقصد تقرب) غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔" (مولانا اشرف علی تھانوی)

آیت مذکورہ کے الفاظ وما اھل بہ لغیر اللہ کا ترجمہ اکثر مترجمین نے جو کیا ہے اس سے یہی مفہوم نکلتا ہے کہ جس جانور پر اللہ کے سوا کسی غیر اللہ کا نام لیا جائے وہ حرام ہے۔ پیش کئے گئے تراجم سے صحیح مفہوم واضح نہیں ہوتا اور معنی مبہم ہیں۔

جسٹس پیر محمد کرم شاہ ازہری آیت مذکورہ کے تحت رقم طراز ہیں کہ تمام مفسرین کرام نے اس آیت کا یہی معنی بیان فرمایا ہے۔ میں امام جصاص کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں۔ ولا خلاف بین المسلمین ان المراد بہ الذبیحۃ اذا اھل بھا لغیر اللہ عند الذبح ۔ یعنی سب مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ اس سے مراد وہ ذبیحہ ہے جس پر ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لیا جائے۔ [۸] یعنی عین جانور ذبح کرتے وقت اس کے گلے میں چھری پھیرتے ہوئے غیر اللہ کا نام لیا جائے کسی بت کا نام لے کر کہا جائے باسم الات والعزیٰ تو جانور حرام ہو جائے گا۔

سید محمد اشرف جیلانی کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

"اور بس یہی حرام فرما دیا ہے تم پر مردار کو اور خون کو اور سور کے گوشت کو اور اس جانور کو جو ذبح کیا گیا غیر خدا کا نام لیتے ہوئے۔"

اردو تراجم کے تقابل کے لیے تیسری آیت ملاحظہ کیجیے:

واذ قال ابراھیم لابیہ ازر اتتخذ اصناما الھۃ. (الانعام:۷۴)

آیت مذکورہ کے چند اردو تراجم ملاحظہ ہوں۔

"اور (وہ وقت بھی یاد کرنے کے لائق ہے) جب ابراہیم نے اپنے باپ آذر سے کہا تم کیا بتوں کو معبود بناتے ہو۔" (مولانا فتح محمد جالندھری)

"اور (وہ وقت بھی یاد کرنے کے قابل ہے) جب ابراہیم نے اپنے باپ آذر سے فرمایا کیا تو بتوں کو معبود

قرار دیتا ہے؟"

(مولانا اشرف علی تھانوی)

"اور یاد کرو جب کہا ابراہیم نے پالنے باپ آذر کو تو کیا مانتا ہے بتوں کو خدا۔" (مولانا محمود الحسن دیوبندی)

"اور یاد کرو جب ابراہیم نے اپنے باپ آذر سے کہا کیا تم بتوں کو خدا بناتے ہو۔" (مولانا احمد رضا خان بریلوی)

ان تمام مترجمین نے "ابیہ" کا ترجمہ "اس کا باپ" کیا ہے اور باپ یعنی والد وہ شخص ہوتا ہے جو صاحب اولاد ہو جس کے نطفہ سے بچہ پیدا ہوا ہو وہ شخص والد اور وہ بچہ ولد کہلاتا ہے۔ عربی لغت میں والد حقیقی باپ کو کہتے ہیں جس کے نطفہ سے بچہ پیدا ہوا ہو صرف وہی والد کہلاتا ہے۔ البتہ پالنے والے اور سرپرستی کرنے والے کو اب اور رب کہا جاتا ہے۔ البتہ اب ہر بزرگ کو کہتے ہیں خواہ وہ والد ہو یا چچا یا سرپرست وغیرہ۔ مولانا عبدالرشید نعمانی رقم طراز ہیں "اب باپ کو اور ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی شے کی ایجاد یا ظہور یا اصلاح کا سبب ہو۔" ۹

جسٹس پیر محمد کرم شاہ الازہری آیت مذکورہ کی تفسیر میں علامہ آلوسی بغدادی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ایک جم غفیر کی رائے یہ ہے کہ آذر حضرت ابراہیم کے والد نہ تھے کیوں کہ حضور علیہ السلاۃ والسلام کے آباؤ اجداد میں کوئی بھی کافر نہ تھا۔ حضور کا ارشاد ہے۔ "لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات والمشركون نجس." یعنی میں ابتدا سے آخر تک پاک لوگوں کی پشتوں سے پاک خواتین کے رحموں میں منتقل ہوتا چلا آیا ہوں اور مشرک نجس ہیں۔

اس کے بعد آلوسی فرماتے ہیں کہ امام رازی کا یہ کہنا ہے کہ شیعہ کا مذہب ہے درست نہیں امام رازی نے اچھی طرح چھان بین نہیں کی اس لئے یہ غلطی ہوگئی۔ علماء اہل سنت کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ آذر حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے چچا کا نام ہے اور "اب" کا لفظ چچا کے معنی میں عام استعمال ہوتا ہے۔ اپنے اس مسلک کی تائید میں علامہ آلوسی نے کئی آثار نقل کیے ہیں۔ ۱۰

مولانا احمد رضا خان بریلوی رقم طراز ہیں "اہل تواریخ و اہل کتابین (یہود و نصاریٰ) کا اجماع ہے کہ آذر باپ نہ تھا سیدنا خلیل علیہ السلام الجلیل کا چچا تھا۔" ۱۱

اتفاق دیکھئے ان دونوں بزرگوں نے آیت مذکورہ میں "لابیہ" کا ترجمہ باپ کیا ہے جو ان بزرگوں یعنی اعلیٰ حضرت بریلوی اور پیر صاحب دونوں کے مسلک کے خلاف ہے۔ قرآن کریم میں آذر کے لئے "اب" کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے والد کی نہیں لیکن ابوالحسن علی الحسنی الندوی نے اپنی عربی تصنیف قصص النبيين میں آذر کے لئے "اب" کے بجائے والد کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ۱۲ جو کہ آذر کے حوالے سے غیر صحیح اور غیر قرآنی ہے۔

قرآن کریم کی مختلف آیات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آذر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے والد نہیں تھے بلکہ پالن ہار تھے۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے اپنے پالن ہار آذر سے فرمایا تھا کہ تم بتوں کو معبود بناتے ہو بے شک میری رائے میں تم اور تمہاری قوم کھلی گمراہی میں ہے۔ ۱۳ پھر سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے آذر اور اپنی قوم سے فرمایا۔ قرآن کریم نے ان کی گفتگو کو بیان کیا ہے قرآنی آیت ملاحظہ کیجئے۔

واذقال ابراهيم لابيه وقومه انني براء مما تعبدون . (الزخرف:۲۶) یعنی [اور جب ابراہیم نے

اپنے پالن ہار اور اپنی قوم سے کہ بلاشبہ میں بیزار ہوں اس سے جسے تم لوگ پوجتے ہو۔]

سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے آذر سے وعدہ کیا تھا کہ میں تمھارے لئے اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب کروں گا۔ اس بات کا ذکر قرآن کریم میں اس طرح بیان ہوا ہے۔

الاقول ابراھیم لابیہ لاستغفرن لک (الممتحنہ:۴)

''مگر ابراہیم کی ایک بات اپنے بابا سے کہ استغفار کروں گا تمہارے لئے۔'' (ترجمہ سید کچھوچھوی)

اس وعدہ کو پورا کرنے کے لئے سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے دعا کی لیکن آذر اللہ تعالیٰ کا دشمن تھا اس لئے سیدنا ابراہیم علیہ السلام، آذر سے بیزار ہو کر الگ ہو گئے جیسا کہ سورۃ توبہ میں ارشاد ہوا۔

وماکان استغفار ابراھیم لابیہ الاعن موعدۃ عدھا ایاہ فلماتبین لہ انہ عدوللہ تبرا منہ (التوبہ:۱۱۴)

[اور نہ تھی دعائے مغفرت ابراہیم کی اپنے پالنہار کے لیے مگر ایک وعدہ کی بنا پر جو خاص طور سے اس سے کہا تھا پھر جب انہیں ظاہر ہو گیا کہ وہ اللہ کا دشمن ہے تو ہٹ گئے اس سے۔]

اس کے بعد ابراہیم علیہ السلام آذر سے الگ ہو گئے، آگ میں ڈالے جانے کا واقعہ ہوا۔ ہجرت فرمائی۔ شادیاں کیں، صاحب اولاد ہوئے اور جب سیدنا اسمٰعیل علیہ السلام جوان ہو گئے تو تب کعبۃ اللہ کی تعمیر کی اور اپنے حقیقی والدین کے لیے دعائے مغفرت کی اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا کو قرآن کریم میں اس طرح ارشاد فرمایا ہے۔

ربنا اغفرلی ولوالدی وللمؤمنین یوم یقوم الحساب. (ابراہیم:۴۱)

[اے ہمارے پالن ہار مجھے بخش دے اور میرے ماں باپ کو اور میرے ماننے والوں کو جس دن قائم ہو حساب۔] (ترجمہ سید محمد کچھوچھوی)

مندرجہ بالا حوالوں سے ثابت ہوا کہ آذر ابراہیم کے والد نہیں بلکہ ''اب'' یعنی چچا تھے انہوں نے بچپن میں ابراہیم علیہ السلام کی پرورش کی تھی۔ قرآن کریم میں آذر کے لئے والد نہیں بلکہ ''اب'' کی اصطلاح استعمال کی ہے لیکن ہمارے مترجمین نے ''اب'' کا ترجمہ باپ کیا ہے اور باپ (حقیقی) والد کو کہتے ہیں۔ اس پس منظر میں سید صاحب کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں۔

''اور جب کہ کہا ابراہیم نے اپنے بابا آذر کو کہ کیا بناتے ہو بتوں کو معبود بے شک میری رائے میں تم اور تمھاری قوم کھلی گمراہی میں ہے۔'' (سید محمد اشرف الجیلانی کچھوچھوی)

"اب" کا ترجمہ بابا ہی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کیوں کہ اردو زبان میں بابا، باپ، والد، چچا، دادا، درویش، فقیر بزرگ اور پیار سے بچوں کو بھی اس لفظ سے مخاطب کرتے ہیں چھوٹے بچے اپنے بڑوں کو بابا جان کہتے ہیں۔ ہمارے شہر کراچی میں باپ کے بڑے بھائی کو تایا ابو اور بڑے ابو یا بڑے ابا کہا جاتا ہے۔ عرب میں اب یا ابو کا لفظ عام ہے صحابی رسول کا لقب ابوھریرہ اس لئے ہوا کہ وہ بلیوں کے شوقین تھے۔ جناب رسول اللہ ﷺ نے انہیں ابوھریرہ کے لقب سے نوازا اس نیت سے ابو ھریرہ کے معنی ہوئے "بلیوں والے" نہ کہ بلیوں کے باپ۔ اسی طرح سیدنا علی مرتضٰی کا لقب بوتراب یعنی "مٹی والے" ہے۔

قرآن کریم میں آذر کے لئے استعمال ہونے والی اصطلاح (اب) کا ترجمہ "بابا" ہی زیادہ مناسب اور بہتر معلوم ہوتا ہے۔

اردو تراجم کے تقابل کے لیے چوتھی آیت ملاحظہ کیجیے۔

ووجدک ضآ لافھدی. (الضحیٰ:۷)

آیت مذکورہ میں لفظ ''ضال'' توجہ طلب ہے اس لفظ کے خصوصی حوالے کے ساتھ آیت مذکورہ کے چند تراجم ملاحظہ کریں۔

''اور پایا تجھ کو بھٹکتا پھر راہ سجھائی۔'' (محمود الحسن دیوبندی)

''اور اللہ تعالیٰ نے آپکو (شریعت سے) بے خبر پایا سو (آپکو شریعت) کا راستہ بتایا۔'' (اشرف علی تھانوی)

پیش کیے گئے آیت مذکورہ کے ان تراجم سے یہی مفہوم واضح ہوتا ہے کہ جناب رسول اکرم ﷺ وحی الٰہی کے نزول سے قبل گمراہ یا بے راہ تھے۔ (معاذ اللہ)۔ ضلال کے معنی صرف گمراہی یا بھٹکنا نہیں ہوتے بلکہ اس کے معنی گم اور مغلوب ہونے کے بھی ہیں۔ ''عربی زبان میں کہا جاتا ہے کہ ضل الماء فی اللبن۔ یعنی پانی اتنا مغلوب ہوا کہ دودھ میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔'' ۱۴ قرآن کریم میں جناب یعقوب علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہوا۔

ان ابانا لفی ضلال مبین (یوسف:۸) ترجمہ [یقیناً ہمارے والدین ان کی محبت میں مغلوب ہیں۔]

سید صاحب کا ترجمہ ملاحظہ کیجیے۔

''اور پایا تمہیں متوالا تو اپنی راہ دے دی۔'' (سید کچھوچھوی)

سید صاحب نے ''ضال'' کا ترجمہ متوالا کیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی محبت میں گم۔ اللہ تعالیٰ کی محبت میں مغلوب، اللہ کی محبت میں خود رفتہ ہو سکتا ہے۔ سید صاحب نے اپنے استاد فاضل بریلوی کے ترجمہ سے متاثر ہو کر متوالا ترجمہ کیا ہے۔ کیوں کہ فاضل بریلوی نے ''ضال'' کا ترجمہ ''اپنی محبت میں خود رفتہ پایا'' کیا ہے۔ قرآن کریم کے ترجمے میں سید صاحب بعض مقامات پر تو منفرد نظر آتے ہیں اور اکثر مقامات پر دیگر مترجمین کے ساتھ یا قریب نظر آتے ہیں۔ سید صاحب نے بعض مقامات پر اپنے استاد فاضل بریلوی کے ترجمے کے مشابہ ترجمہ کیا ہے۔ جیسا کہ پچھلی آیت میں ملاحظہ کیا۔ سید صاحب نے "ضال" کا ترجمہ "متوالا" اور فاضل بریلوی نے "محبت میں خود رفتہ" کیا ہے۔ اسی طرح کی مثالیں اور ملاحظہ ہوں۔

اھدنا الصراط المستقیم (الفاتحہ:۵)

ترجمہ: ''ہم کو سیدھا راستہ چلا'' (فاضل بریلوی)

''چلا ہم کو راستہ سیدھا'' (سید کچھوچھوی)

ذلک الکتب (البقرہ:۲)

ترجمہ: ''وہ بلند رتبہ کتاب'' (فاضل بریلوی)

''وہ کتاب'' (سید کچھوچھوی)

وما اھل بہ لغیر اللہ (البقرہ:۱۷۳)

ترجمہ: ''وہ جانور جو غیر خدا کا نام لے کر ذبح کیا گیا۔'' (فاضل بریلوی)

''اور اس جانور کو جو ذبح کیا گیا غیر خدا کا نام لیتے ہوئے۔'' (سید کچھوچھوی)

تقاتلو نھم او یسلمون. (فتح:۱۶)

ترجمہ: ''ان سے لڑو یا وہ مسلمان ہو جائیں۔'' (فاضل بریلوی)

''جہاد کرو ان سے یا وہ مسلمان ہو جائیں۔'' (سید کچھوچھوی)

آخر الذکر آیت (سورہ فتح:۱۶) میں اکثر اردو مترجمین کی طرح مسلمون کا ترجمہ ''مسلمان ہو جائیں'' کیا گیا ہے یعنی اصطلاحی ترجمہ کر دیا گیا حالانکہ اس مقام پر ''مسلمون'' لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے اور اردو مترجمین میں اشرف علی تھانوی، سید ابوالاعلیٰ مودودی اور پیر محمد کرم شاہ الازہری نے اس کے لغوی معنی کیے ہیں۵ کچھ کمی و بیشی کے باوجود جیلانی صاحب کا ترجمہ ایک اچھا اور کلاسیکل (classical) ترجمہ ہے۔ ان کا ترجمہ قرآن متعدد خوبیوں سے مالا مال ہے اس کا اعتراف ان کے استاد محترم مولانا احمد رضا خان محدث بریلوی نے بھی کیا ہے، جیلانی صاحب محدث بریلوی کے خلیفہ و شاگرد تھے، پروفیسر ڈاکٹر مسعود احمد رقم طراز ہیں۔ آپ سے امام احمد رضا محدث بریلوی علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا: ''شہزادے اردو میں قرآن لکھ رہے ہو؟''۶

سید محمد اشرف الجیلانی کچھوچھوی کے ترجمہ قرآن "معارف القرآن" کے خصوصی مطالعہ سے اس بات کی وضاحت ہوئی کہ قرآن کریم کے اردو تراجم کے آغاز سے عصر حاضر تک متعدد تراجم ہوئے مکمل طور پر کوئی بھی ترجمہ قرآن کریم کے اصلی عربی متن کا نعم البدل نہیں، ہر مترجم نے بڑی محنت، عقیدت اور سوچ بچار سے قرآن کریم کا اردو ترجمہ کیا۔ ہر ترجمہ مختلف مقامات پر دوسرے ترجمے سے مختلف نظر آتا ہے۔ اسی طرح سید صاحب کا ترجمہ معارف القرآن بعض مقامات پر دیگر تراجم سے منفرد ہے۔ اس لحاظ سے ان کے ترجمہ قرآن کو ایک اچھا اور کلاسیکل (Classical) ترجمہ قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن کسی بھی قرآن کریم کے ترجمے کو الہامی ترجمہ قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ کئی مقامات قرآن ایسے ہیں جو اب بھی اپنے حقیقی ترجمہ ہونے سے رہ گئے ہیں۔ انشاء اللہ آنے والے وقت میں اور بھی قرآنی تراجم منظر عام پر آئیں گے اور انسان قرآنی مفاہیم سے آشنا ہوگا۔

حواشی وحوالہ جات:

۱۔ نعیمی، غلام معین الدین، حیات صدر الافاضل (لاہور: نومبر ۲۰۰۰ء) ص ۱۹۳-۱۹۷۔

۲۔ تقدیم (از مسعود احمد) معارف القرآن (لاہور / کراچی: ضیاء القرآن پبلی کیشنز) ص ۱۰۔

۳۔ جالبی، جمیل، تاریخ ادب اردو (لاہور: مجلس ترقی ادب) جلد دوم، حصہ دوم، ص ۹۸۴۔

۴۔ ایضاً، ص ۱۰۵۳۔

۵۔ اویسی، فیض احمد، محمد، الرفاهیه فی الناهیه عن زم امیر معاویه (بہاولپور: مکتبہ اویسیہ رضویہ، س۔ن) ص ۵۲۔

۶۔ عثمانی، شبیر احمد، تفسیر عثمانی، (لاہور: پاک کمپنی) حاشیہ آیت مذکورہ۔

۷۔ محمد شفیع، معارف القرآن (کراچی: ادارہ المعارف، ۲۰۰۲ء) جلد اول، ص ۹۹۔

۸۔ محمد کرم شاہ، تفسیر ضیاء القرآن (لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ۱۹۹۵ء) جلد اول، ص ۱۱۶۔

۹۔ نعمانی، عبدالرشید، محمد، لغات القرآن (کراچی: دارالاشاعت، ۱۹۹۴ء) جلد اول، ص ۲۔

۱۰۔ تفسیر ضیاء القرآن جلد اول، ص ۵۷۲۔

۱۱۔ بریلوی، احمد رضا خان، شمول الاسلام لاصول الرسول الکرام (لاہور: بزم عاشقان مصطفیٰ، ۱۹۹۵ء) ص ۲۱۔

۱۲۔ ندوی، علی حسنی، ابوالحسن، قصص النبیین، (کراچی: مجلس نشریات اسلام) الجزاول، ص ۷، ۸، ۹۔

۱۳۔ الانعام: ۷۴ مکمل ملاحظہ فرمائیں۔

۱۴۔ لغات القرآن، جلد چہارم، ص ۶۵۔

۱۵۔ مزید تفصیل کے لیے مطالعہ کیجیے محمد شکیل اوج کا تحقیقی مقالہ بعنوان "اسلام کی عالمگیری اور تصور جہاد"، مشمولہ سہ ماہی التفسیر، کراچی، جنوری تا مارچ ۲۰۰۵ء، ص ۳ تا ۱۶۔

۱۶۔ معارف القرآن، ص ۸ (تقدیم)۔

نسیٔ: عربِ جاہلیہ کا ایک طریقہ

نگار سجاد ظہیر ☆

بعثتِ نبوی کے ساتھ جب قرآنی تعلیمات کا نزول شروع ہوا تو عرب جاہلیہ کے طور طریقوں، عادات و رسوم اور رواج و دستور کے حوالے سے قرآن نے ان کے بعض رواجوں کو جاری رہنے دیا، بعض کو یکسر موقوف کر دیا اور بعض میں اصلاح و ترمیم کی گنجائش پیدا کی۔ عرب جاہلیہ میں حرمت والے مہینوں کو مؤخر کرنے کا طریقہ، وہ رواج تھا جسے قرآن نے یکسر مسترد کر دیا اور اُسے کفر کے مترادف قرار دیا۔

اَلنَّسِیْءُ کے معنی ماہ حرام کو حلال اور اس کی جگہ ماہ حلال کو حرام قرار دینا کے ہیں۔۱ نسأ وقت کو مؤخر کر دینا یا وقت میں تاخیر کر دینا کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً نَسَأَ اللہُ اجلکَ یعنی اللہ تیری موت کو مؤخر کر دے، یعنی تیری زندگی دراز کر دے۔ ۲

عرب جاہلیہ کا دستور تھا کہ سال کے چار مہینے امن و آشتی سے رہتے تھے۔ یہ رجب، ذیقعدہ، ذی الحجہ اور محرم کے مہینے تھے۔ ان مہینوں میں جنگ موقوف رہتی، لوگ امن و امان کے ساتھ آمد و رفت رکھتے۔ نہ کوئی شخص یا قبیلہ کسی کو لوٹتا نہ شب خون مارتا لیکن چونکہ جنگ و جدل سے حاصل ہونے والے مالِ غنیمت پر ان کی معاشی زندگی کا خاصا دار و مدار تھا نیز لوٹ مار بھی اُن کی معاشی مجبوری تھی، لہٰذا چار ماہ ہر قسم کے جنگ و جدل اور لوٹ مار سے دست کش رہنا ان کو خاصا بھاری پڑتا تھا۔ رجب کا مہینہ چونکہ تنہا آتا تھا لہٰذا اس ایک ماہ تو وہ بغیر لڑے بھڑے کسی نہ کسی طرح گذار لیتے تھے۔ لیکن ذیقعدہ، ذی الحجہ اور محرم کے تین مسلسل مہینوں میں پُر امن رہنا، نہ کسی کو لوٹ سکنا، نہ جنگ کر سکنا ان کے معاشی مفادات کے خلاف تھا۔ اس کا حل انہوں نے یہ نکالا کہ حج کے بعد محرم الحرام کو حلال کر کے صفر کو اس کی جگہ حرام قرار دے دیتے۔

یوں زمانہ جاہلیت میں مشرکینِ مکہ اپنی خواہشات کی تکمیل، اور ذاتی مفاد کی خاطر محرم الحرام کی حرمت کو ختم کر کے اس

☆ پروفیسر (ر) ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر، سابق صدر شعبہ اسلامی تاریخ، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔

ماہ کو حلال قرار دیتے اور صفر کو حرام ٹھہرا کر ماہ محرم کی حرمت ماہ صفر کی طرف منتقل کر دیتے اور بشرط ضرورت صفر کو بھی حلال قرار دے کر ربیع الاوّل کو حرام مشہور کر دیتے اور اس سلسلے کو بڑھاتے بڑھاتے بعض اوقات سال کے آخر تک لے جاتے۔ عرب جاہلیہ میں ایسا بھی ہوتا کہ مہینوں کی تعداد بڑھا کر سال کے چودہ مہینے بنا دیتے۔ ۴

عربوں میں نسئی کا طریقہ کب سے شروع ہوا؟ اس کے بارے میں قطعیت سے تو شاید کچھ نہ کہا جا سکے تاہم الروض الانف میں درج ایک شعر سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ معدؔ کے زمانے میں بھی نسئی ہوتی تھی۔ یہ طریقہ بنو کنانہ نے شروع کیا اور اسے اپنے لیے موجب فخر قرار دیا۔ ان باتوں کا اندازہ ان اشعار سے ہوتا ہے جو بنو فراس بن غنم بن ثعلبہ بن مالک بن کنانہ کے ایک شخص عمیر بن قیس، جذل الطعان ۵ نے کہے۔

لقد علمت معد ان قومی ۔۔۔ کرام الناس ان لهم کراماً

فای الناس فاتونا بوِتر ۔۔۔ و ای الناس لم نُعلِک لجاما

الناسٔ الناسئین علی معد ۔۔۔ شهور الحل نجعلها حراما

[میں یہ جانتا ہوں کہ میری قوم میں سب سے زیادہ کریم النفس مَعدّ تھا...

کیا ہم وہ لوگ نہیں ہیں جو مَعد کے زمانے میں نساۃ کرتے تھے، ہم حلال مہینوں کو حرام کر دیتے تھے۔]۶

عرب میں نسئی کے دو طریقے رائج تھے۔ ان میں سے ایک طریقہ جس کا ذکر ابن اسحاق نے بھی کیا ہے یہ تھا کہ وہ محرم کو حلال اور اس کے بدلے صفر کو حرام قرار دیتے۔ یوں وہ جنگ وجدل، غارت گری اور خون کے انتقام لینے کا راستہ نکال لیتے تھے۔

دوسری صورت یہ تھی کہ قمری سال کو شمسی سال کے مطابق کرنے کے لیے وہ ہر سال حج کو گیارہ دن یا اس سے کچھ زیادہ آگے بڑھا دیتے، تاکہ حج ہمیشہ ایک ہی موسم میں آتا رہے اور وہ ان زحمتوں سے بچ جائیں جو قمری حساب کے مطابق مختلف موسموں میں حج کے گردش کرتے رہنے سے پیش آتی ہیں۔ اس طرح ۳۳ سال تک حج اپنے اصلی وقت کے خلاف، دوسری تاریخوں میں ہوتا رہتا تھا اور صرف ۳۴ ویں سال ایک مرتبہ اصل ذی الحجہ کی ۹-۱۰ تاریخ کو ادا ہوتا تھا۔ یہی وہ بات ہے جو حجۃ الوداع کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے اپنے خطبے میں فرمائی تھی کہ

إن الزمانَ قَدِ استدار کهیئة یوم خَلقَ اللهُ السمواتِ و الارض ۷

[یعنی، اس سال حج کا وقت گردش کرتا ہوا ٹھیک اپنی اس تاریخ پر آ گیا ہے جو قدرتی حساب سے اس کی اصل تاریخ ہے۔]

اسی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے مزید فرمایا ''سال کے بارہ مہینے ہیں جن میں سے چار حرمت والے مہینے ہیں، ان میں سے تین تو مسلسل ہیں، ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم۔ اور مضر کا مہینہ رجب ۸ جو جمادی (الثانی) اور شعبان کے درمیان ہے۔ ۹

قرآن نے نہ صرف نسئی کو ممنوع قرار دیا بلکہ اسے کفر کے مترادف قرار دیا۔ سورۂ توبہ میں ارشادِ ربانی ہے۔

انما النسیءُ زیادةٌ فی الکفر یضلُ به الذین کفروا یحلونه عاماً و یحرمونه عاماً لیواطئوا عدة

ما حرم اللّٰہُ فیحلوا ماحرم اللہ. زین لھم سوء اعمالھم. واللہ لایھدی القوم الکافرین (توبہ:۳۷)

[ترجمہ: نسئی تو کفر میں ایک مزید کافرانہ حرکت ہے جس سے یہ کافر لوگ گمراہی میں مبتلا کیے جاتے ہیں۔ کسی سال ایک مہینے کو حلال کر لیتے ہیں اور کسی سال اس کو حرام کر دیتے ہیں تاکہ اللہ کے حرام کیے ہوئے مہینوں کی تعداد بھی پوری کر دیں اور اللہ کا حرام کیا ہوا حلال بھی کر لیں۔ ان کے بُرے اعمال ان کے لیے خوشنما بنا دیے گئے ہیں اور اللہ منکرین حق کو ہدایت نہیں دیا کرتا۔]

سورۂ توبہ کی ۳۷ ویں آیت میں اللہ تعالیٰ نے نسئی کو کفر قرار دے کر اس کی ہر دو صورتوں کو حرام اور ممنوع کر دیا۔ نسئی کی پہلی صورت صریحاً گناہ تھی کہ اللہ کے حرام کیے ہوئے کو حلال بھی کر لیا جائے اور پھر حیلہ بازی کر کے اسے قانونی شکل بھی دے دی جائے۔ رہی دوسری صورت تو بظاہر وہ بے ضرر معلوم ہوتی ہے، لیکن دراصل وہ بھی خدا کے قانون سے بدترین بغاوت تھی۔ تخلیقِ کائنات کے آغاز سے ہی اللہ تعالیٰ نے احکامات کی ادائیگی کے لیے شمسی حساب کے بجائے قمری حساب جن اہم مصالح کی بناء پر اختیار کیا ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے بندے زمانے کی تمام گردشوں میں ہر قسم کے حالات و کیفیات میں اس کے احکام کی اطاعت کے خوگر ہوں۔ مثلاً رمضان کبھی گرمی، کبھی سردی اور کبھی برسات میں آتا ہے اور اہل ایمان ان سب بدلتے ہوئے حالات میں روزہ رکھ کر فرمانبرداری کا ثبوت بھی دیتے ہیں اور بہترین اخلاقی تربیت بھی پاتے ہیں۔ اسی طرح حج بھی قمری حساب سے مختلف موسموں میں آتا ہے اور ان سب طرح کے اچھے اور برے حالات میں خدا کی رضا کے لیے سفر کر کے بندے اپنے خدا کی آزمائش میں پورے بھی اترتے ہیں اور بندگی میں پختگی بھی حاصل کرتے ہیں۔ ۹۱

سورۂ توبہ کی ۳۶ ویں آیت سے یہ وضاحت بھی ہو جاتی ہے کہ چار مہینوں کی حرمت کا فیصلہ تخلیقِ کائنات کے ساتھ ہی ہو گیا تھا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

ان عِدَّۃَ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھراً فی کتاب اللہ یوم خلق السمٰوٰت و الارض منھا اربعۃ حرم. ذالک الدین القیم. فلا تظلموا فیھن انفسکم (التوبہ:۳۶)

ترجمہ: [حقیقت یہ ہے کہ مہینوں کی تعداد جب سے اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے، اللہ کے نوشتے میں بارہ ہی ہے اور ان میں سے چار مہینے حرام ہیں۔ یہی ٹھیک ضابطہ ہے۔ لہٰذا ان چار مہینوں میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو۔]

ان چار مہینوں کو حرمت والے مہینے قرار دینے کی حکمت یہ تھی کہ حج اور عمرہ ادا کرنے کے لیے آنے والوں کے لیے راستوں کو محفوظ و مامون بنایا جائے۔ راستے پُرامن ہوں اور مناسک حج و عمرہ کرنے والوں کو کسی قسم کا خوف و خطر نہ ہو۔ مندرجہ بالا آیت میں مقدس مہینوں کی حرمت کو پامال کرنے والوں کو ظالم ٹھہرایا گیا ہے۔ حضرت ابراہیم نے بھی تعمیر کعبہ کے بعد یہی قاعدہ جاری کیا تھا، جسے عرب جاہلیہ میں مسخ کر کے نسئی کا قاعدہ اختیار کر لیا گیا۔

عرب جاہلیہ میں نسئی کا باقاعدہ اعلان ذوالحجہ کے مہینے میں حج کے دوران منیٰ سے لوٹتے ہوئے کیا جاتا تھا اور یہ عموماً بنو کنانہ کا کوئی سردار کیا کرتا تھا۔ وہ حجر یعنی حطیم کعبہ میں کھڑے ہو کر اعلان کرتا کہ "میں ایسا شخص ہوں جس پر نہ تو عیب لگایا

جاسکتا ہے اور نہ الزام اور جس کے فیصلے اور حکم کو رد نہیں کیا جاتا۔" جو لوگ محرم کے مہینے میں لوٹ مار کرنا چاہتے اس کے پاس آ کر درخواست کرتے کہ محرم کو ملتوی کر دے۔ چنانچہ وہ ان کے حسب خواہش تقویم کا حساب مقرر کرتا اور کہتا "اس سال صفر کا مہینہ پہلے آئے گا۔" اس کے حکم کی تعمیل میں عرب محرم کو مؤخر کر دیتے اور صفر کو مقدم۔ اس طرح عربوں کو محرم کے مہینے میں جنگ وجدل اور قتل وغارت گری کی اجازت مل جاتی۔ ۱۱

نسئ کرنے والے سردار قبیلہ کو قلامس (واحد قلمس) کہتے تھے۔ سب سے پہلے نسئ کا مرتکب حذیفہ بن عبد بن فقیم بن عدی بن عامر بن ثعلبہ بن الحارث بن مالک بن کنانہ ہوا۔ ۱۲

پھر اس کا بیٹا قلع بن حذیفہ

پھر اس کا بیٹا عباد بن قلع

پھر اس کا بیٹا قلع بن عباد بن قلع

پھر امیہ بن قلع

پھر اس کا بیٹا عوف بن امیہ بن قلع

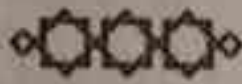
پھر اس کا بیٹا جنادہ بن عوف بن امیہ بن قلع ۱۳

یہ آخری قلمس تھا۔ یہ شخص چالیس سال تک حرمت اور تقدس والے مہینوں کو آگے پیچھے کرتا رہا۔ اسی کے زمانے میں رسول اللہ ﷺ کی بعثت ہوئی اور ۹ھ میں نسئ کو حرام قرار دے کر اس تقویمی ہیرا پھیری کا باب ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا۔ ہجرت کے نویں سال حج ذوالقعدہ میں آیا اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج بنایا گیا۔ ۱۰ھ کا حج رسول اللہ ﷺ کی امارت میں ہوا۔ ۱۴ خطبہ حجۃ الوداع میں آپؐ نے فرمایا:

"یاد رکھو زمانہ چکر کاٹ کر پھر سے اسی حقیقت پر آ گیا ہے، جس حقیقت پر وہ اُس دن تھا جس دن اللہ تعالیٰ نے آسمانوں کو زمین کو پیدا کیا تھا۔ سال بارہ مہینوں کا ہے جن میں سے چار حرمت والے ہیں۔ تین تو مسلسل ہیں یعنی ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم اور رجب مضر جو جمادی الآخر اور شعبان کے درمیان ہے۔" ۱۵

حجۃ الوداع اس سال ہوا تھا جس سال حج اپنے وقت مقررہ پر لوٹ آیا تھا۔ سورۂ البقرہ آیت ۱۲۹ سے استدلال کرتے ہوئے امام سہیلی اپنے استاد شیخ ابوبکر کی رائے بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ رب العزت نے دیگر عبادات موقتہ کو چھوڑ کر صرف حج کا ذکر کیا ہے۔ یہ اس بات پر تاکید ہے کہ اہل عرب حج سے متعلق چاند کا اعتبار کریں اور عجمی تقویم پر اعتبار نہ کریں۔ ۱۶

یہ بھی روایت ہے کہ عرب دو سال ایک ہی مہینے میں حج کیا کرتے تھے، مثلاً ذی الحجہ میں دو سال حج کیا، پھر دو سال محرم میں، پھر دو سال صفر میں اسی طرح دو دو سال دیگر مہینوں میں، جب حضرت ابوبکر صدیق نے ۹ھ میں حج کرایا تو یہ ذی قعدہ کے مہینے میں تھا البتہ رسول اللہ ﷺ کی امارت میں ہونے والا ۱۰ھ کا حج جسے حجۃ الوداع کہتے ہیں اپنے درست وقت پر ہوا اور اس کے بعد سے آج تک درست وقت پر ہی ادا کیا جاتا ہے۔

معدّ کے زمانے سے کی جانے والی یہ تقویمی گڑبڑ عرب جاہلیہ کے مورخین کے لیے بھی مسئلہ بنی اور رسول اللہ ﷺ کے سیرت نگاروں کے لیے بھی بعض اوقات مہینوں اور تاریخوں کے تعین میں الجھن کا باعث بنی۔ رسول اللہ ﷺ اس حوالے سے بھی رسولِ رحمت ہیں کہ اُن کی وجہ سے اس تقویمی گڑبڑ کا خاتمہ ہوا اور زمانہ وہ چال چلنے لگا جو منشائے ربانی تھی۔

حواشی وحوالہ جات:

۱ جلالی، سید عبدالدائم، للغات القرآن، (دہلی: ندوۃ المصنفین) جلد ششم، ص ۵۰۔

۲ ایضاً۔

۳ اردو دائرہ معارف الاسلامیہ (مادہ نسئ)، (لاہور: دانشگاہ پنجاب، ۱۹۸۹ء، طبع دوم) جلد ۲۲، ص ۲۷۳۔

۴ معدّ بن عدنان، عربوں کے جد امجد مانے جاتے ہیں۔ یہ حضرت اسماعیل کی اولاد میں تھے۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے مکہ میں آباد بنی جُرہم کی ایک لڑکی مُعانہ سے شادی کی تھی، جس کے بطن سے نزار پیدا ہوئے جو قبائل مُضر، ربیعہ اور ایاد کے مورثانِ اعلیٰ کے باپ تھے۔ (اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد ۲۱، ص ۳۴۶) معدّ تک رسول اللہ ﷺ کا سلسلۂ نسب یوں ہے۔ محمد ﷺ بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قُصیّ بن کلاب بن مُرّہ بن کعب بن لؤی بن غالب بن فِہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خُزیمہ بن مُدرکہ بن الیاس بن مُضر بن نزار بن معدّ بن عدنان۔ یہ سلسلۂ نسب سیرت نگاروں کے درمیان متفق علیہ ہے۔

۵ عمیر بن قیس کو جذل الطّعان اُس کی درازقامتی کی وجہ سے کہتے تھے۔ وہ میدان جنگ میں ہمیشہ ثابت قدم رہتا۔ بعض کا قول ہے کہ وہ صائب الرائے تھا اسی لیے اس لقب سے ملقب ہوا۔

۶ السّہیلی، ابی قاسم عبدالرحمٰن بن عبداللہ (م ۵۸۱ھ)، الروض الانف، (بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۸ء) جلد ۱، ص ۶۴۔

۷ ابی الحسین، مسلم بن حجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، کتاب القسامۃ والمحاربین والقصاص والدیات، باب: تغلیظ تحریم الدماء والاعراض والاموال، رقم الحدیث: ۴۳۸۳، (ریاض: دارالسلام، محرم ۱۴۲۱ھ/ اپریل ۲۰۰۰ء، الطبعۃ الثانیۃ)، ص ۷۴۳۔ الروض الانف، جلد ۱، ص ۶۴۔ جصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی (م ۳۷۰ھ)، احکام القرآن، مترجم مولانا عبدالقیوم، (اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، ۱۹۹۹ء) جلد پنجم، ص ۲۱۴۔

۸ رسول اللہ ﷺ نے رجب کو مضر کی طرف اس لیے منسوب کیا کہ مُضر اس وقت تک ماہ رجب کی تعظیم وحرمت تسلیم کرتے چلے آرہے تھے۔

۹ صحیح مسلم، محولہ بالا۔

۱۰ مودودی، ابوالاعلیٰ سید، تفہیم القرآن، (لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ۲۰۰۹ء، ۹۲ ویں اشاعت) جلد ۲، ص ۱۹۳۔

۱۱ بغدادی، محمد ابن حبیب، کتاب المحبّر، (حیدرآباد دکن: جامعہ عثمانیہ، ۱۹۴۲ء) ص ۱۵۷۔

۱۲ کہتے ہیں اُس کو اس کی سخاوت کی وجہ سے فلمّس کہا جاتا تھا۔ (الروض الانف، ج ا، ص ۶۳)

۱۳ بغدادی، محمد ابن حبیب، کتاب المحبّر، (حیدرآباد دکن: جامعہ عثمانیہ، ۱۹۴۲ء) ص ۱۵۷۔

۱۴ بصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی (م ۳۷۰ھ)، احکام القرآن، مترجم مولانا عبدالقیوم، (اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، ۱۹۹۹ء) جلد پنجم، ص ۲۱۴۔

۱۵ صحیح مسلم، کتاب القسامۃ والمحاربین والقصاص والدیات، باب تغلیظ تحریم الدماء والاعراض والاموال، رقم الحدیث: ۴۳۸۳۔

۱۶ الروض الانف، جلد ا، ص ۶۲۔

جنوبی ایشیاء کی مسلم تہذیب (۷۱۲ء-۱۰۷۲ء) اور خانقاہی نظام

غلام شمس الرحمٰن ☆ / سعید الرحمٰن ☆☆

کسی عہد کی تاریخ کا مطالعہ اور اس سے اخذ شدہ نتائج اس وقت تک درست نہیں ہو سکتے جب تک کہ اس عہد کے تہذیبی عناصر کا شعوری طور پر ادراک نہ ہو۔ اسلامی تہذیب کو سمجھے بغیر تاریخ کے مطالعہ سے حاصل ہونے والا علم ناقص اور بہت حد تک غیر یقینی ہوگا۔ اس لحاظ سے اسلامی تہذیب کی ماہیت کا علم تاریخ کے بنیادی مسائل میں سے ہے اور اسلامی تہذیب کی بنیادوں کو سمجھے بغیر اس کی تفہیم ممکن نہیں۔ جنوبی ایشیاء میں اسلامی تہذیب متنوع قسم کے عناصر پر مشتمل ہے۔ جس کا تعلق بیک وقت مذہب، معاشرت، سیاست اور معیشت سے جڑا ہوا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا انفرادی مطالعہ اور اجتماعی تقابلی تنقیدی جائزہ تاریخ اور معاشرہ کی صحیح تعبیر کے لئے ناگزیر ہے۔ جنوبی ایشیاء کی تہذیب کا ایک اہم عنصر خانقاہ ہے۔ جس نے مذہب اور تعلیم کے ساتھ ساتھ معاشرتی طور پر ہم آہنگی اور رواداری کو فروغ دیا۔ اہل خانقاہ کے فکری اثرات مسلم معاشرہ کے مزاج میں سرایت کر گئے ہیں۔ اس اہمیت کے پیش نظر اس مقالے میں جنوبی ایشیاء میں خانقاہی نظام کے آغاز کا جائزہ لیا جائے گا۔

اسلامی تہذیب کی فطرت، نوعیت اور دیگر تہذیبوں کے ساتھ اس کے روابط کی صورت میں عمل اور ردعمل کا جائزہ اس وقت تک صحیح طریقے سے نہیں لیا جا سکتا جب تک یہ واضح نہ ہو کہ اسلام کی نوعیت بحیثیت دین کیا ہے۔ اسلام کسی نئے مذہب یا دین کا دعویدار نہیں بلکہ سامی ادیان کی روایت کو آگے بڑھانے کی طرف ایک قدم ہے اور ان الدین عند اللہ الاسلام [۱] [بے شک دین تو اللہ کے ہاں اسلام ہی ہے] سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلام الہامی ادیان کی ایک ترقی یافتہ اور شائستہ تعبیر ہے جو سب سے زیادہ قابل عمل اور نتیجہ خیز ہو سکتی ہے۔ اس لحاظ سے اسلام کا دعویٰ تکمیل ادیان کا دعویٰ ہے جس طرح بیج کا اثر درخت میں ہوتا ہے اسی طرح دین کی کوکھ سے جنم لینے والی تہذیب میں تکمیل کا عنصر سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ اس تکمیل پذیری کی

☆ ڈاکٹر غلام شمس الرحمٰن، ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

☆☆ ڈاکٹر سعید الرحمٰن، پروفیسر وصدر شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

فطرت کے ساتھ اسلامی تہذیب کے دیگر تہذیبوں کے ساتھ ملاپ کی صورت میں عمل اور ردعمل بھی واضح ہوتا ہے۔ اسلامی تہذیب کے اندر یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ دیگر تہذیبوں کے اعلیٰ علمی و روحانی اثرات کو قبول کرے اور بلاخوف وخطر دیگر تہذیبوں میں پائے جانے والے نقائص کا نہ صرف تدارک کرے بلکہ ایک جامع لائحہ عمل بھی پیش کرے۔

اسلامی تہذیب خطہ عرب سے طلوع ہوئی اور انتہائی قلیل عرصے میں دنیا کی بڑی تہذیبوں پر ضوفگن ہوگئی۔ دوسری صدی ہجری کے شروع ہونے سے قبل اسلام اس وقت کی موجود اہم ترین تہذیبوں کو فتح کر چکا تھا۔ یہ فتوحات مشرق میں ملتان اور مغرب میں اندلس تک پہنچ چکی تھیں۔ اسلام کا مختلف تہذیبوں سے یہ ملاپ تاریخ انسانی کا ایک اہم ترین واقعہ قرار دیا جاسکتا ہے جس کے نتیجے میں اس کے اثرات انسانی فکر اور علوم وفنون پر جس انداز سے پڑے وہ اپنی نوعیت میں اپنی مثال آپ ہیں۔ اس تہذیبی لین دین میں اس کا رویہ دیگر تہذیبوں کے ساتھ درحقیقت تکمیل پذیری کا رویہ تھا۔ اس تناظر میں خانقاہی نظام کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

(۲)

ہندو عرب تعلقات کے شواہد یونانی عہد سے ملتے ہیں۔ ظہور اسلام کے وقت عرب جنوبی ایشیاء سے خاصے شناسا تھے اور مشرق بعید تک ان کے بحری بیڑے تجارت کی غرض سے جایا کرتے تھے۔ اس شناسائی کی بدولت انھیں جنوبی ایشیاء پر حملے کے دوران خاصی مدد ملی۔ اگر مسلمانوں کی آمد کا ہندوستان میں جائزہ لیا جائے تو اس کو تین واضح مراحل میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ پہلے مرحلے میں مسلمانوں نے سندھ کو فتح کیا لیکن عربوں کی تقسیم کے مطابق سندھ ہندوستان میں شامل نہیں ہے اور وہ سندھ کو ایک علیحدہ شناخت دیتے ہیں۔ جس کے مطابق سندھ کے بعد ہندوستان کا ملک آتا ہے۔[۲] یہ تقسیم عہد قدیم میں بھی ملتی ہے۔ ویسے بھی سندھ ایرانی بادشاہوں کے ماتحت رہا ہے اور یہاں کے راجے شاہ فارس کے باج گزار ہوتے تھے۔ شاہ ایران اردشیر نے سندھ کے مہاراجاؤں کو اپنی طرف سے خاص القابات سے بھی نوازا ہوا تھا۔[۳] چنانچہ اس پہلے مرحلے میں ہندوستان پر کوئی باقاعدہ لشکر کشی نہیں ہوئی تاہم عرب تجار نے ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں اپنے اثر کو بڑھایا۔ کھمبائیت، مالابار، بھڑوچ، کاٹھیاواڑ، کالی کٹ اور بنگال کی بندرگاہوں، جزائر مالدیپ اور لنکا کے جزیرہ پر اپنی آبادیاں بسالیں۔[۴] گویا پہلے مرحلے میں مسلمانوں نے سندھ فتح کیا اور صرف ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں اپنی بستیاں بسائیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد گویا پہلی صدی ہجری / ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ہوئی تاہم زمانی و مکانی ہر دو اعتبار سے اسلام کی ہندوستان میں آمد بلاد روم و ایران کی مسلم فتوحات بعد کی ہے۔ اس وقت تک اسلامی تہذیب میں کسی حد تک دیگر تہذیبوں کے اثرات نمایاں ہو چکے تھے۔ محمد بن قاسم (۹۵ھ/ ۷۱۵ء) کے ساتھ آنے والے لوگ عرب تھے اور شام کے متمدن علاقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ مشرق بعید تک جانے والے عرب تجار کی بحر ہند کے ساتھ ساتھ چھوٹی چھوٹی بستیاں تھیں جو پہلے صرف سامان فروخت کرتے تھے۔ اب وہ مقامی لوگوں سے اصلاح عمل اور نظریہ سازی کا مکالمہ بھی کرنے لگے۔

ہندوستان میں ابتدائی عہد کے اندر آنے والے مسلمان روایت پسند تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خطہ سندھ کو محدثین کی

سرزمین بھی کہا جاتا ہے تاہم دوسری صدی میں مرکز گریز اہل تشیع اور خارجی اس علاقے میں آنا شروع ہوئے جن میں سے اول الذکر کے ہاں مخصوص طرز کا سری نظریہ موجود تھا۔۵ چوتھی/نویں صدی میں تصوف کوفہ، بصرہ، خراسان اور کسی حد تک افریقہ میں تیزی سے پھیل رہا تھا اور وہاں پر صوفیہ کے مختلف مدارس وجود میں آچکے تھے۔۶ تاہم سندھ میں تصوف کی روایت اس دور میں زیادہ معروف نہ ہوئی۔

دوسرے مرحلے میں مسلمان اس وقت ہندوستان آئے جب سلطان محمود غزنوی (م ۴۲۰ھ/ ۱۰۳۰ء) نے ہندوستان پر یکے بعد دیگرے حملے کیے۔ اس وقت سندھ میں اسماعیلی شیعوں کی حکومت تھی۔۷ سلطان محمود غزنوی کے ان کامیاب حملوں کے نتیجے میں ملتان اور سندھ کے علاقے غزنوی حکومت کے کنٹرول میں آگئے۔۸ اور سلطان کی سنی حکومت وجود میں آئی۔ جس کے زیر اثر سنی علماء وفضلاء کا اثر ورسوخ اس علاقے میں بڑھتا چلا گیا۔ تاہم تیسرے مرحلے کا آغاز غوریوں کے منظم اور بھرپور طریقے سے ہندوستان پر حملہ کی صورت میں چھٹی/ بارھویں صدی میں ہوا۔ یہ تیسرا مرحلہ ہی درحقیقت ہندی مسلم تہذیب کے ملاپ کا مرحلہ ہے جس میں مسلمانوں نے بھرپور طریقے سے ہندوستان کے مذہبی، سیاسی اور سماجی اداروں کو متاثر کیا۔ اس مرحلے میں منگولوں کی غارت گری کے باعث عالم اسلام اور خاص کر وسط ایشیا سے ہزاروں کی تعداد میں مسلم علماء وصوفیہ ہندوستان میں آئے جس کی وجہ سے ہندوستان میں اشاعت اسلام کا کام تیزی سے ہوا۔ باقاعدہ دینی ادارے اور صوفیہ کی خانقاہیں پورے ہند میں قائم ہوگئیں۔ جس کی وجہ سے اسلامی تہذیب اس اجنبی سرزمین پر ایک جداگانہ اسلوب میں ظہور پذیر ہوئی۔ اس مقالہ میں بنیادی طور پر اس امر سے بحث ہے کہ پہلے دو مراحل میں سندھ اور ہند کے اندر خانقاہی نظام کی تشکیل کس طرح ہوئی۔ زمانی اعتبار سے یہ سفر محمد بن قاسمؒ کی فتح سندھ (۹۲ھ/ ۷۱۲ء) سے سید علی ہجویریؒ (م ۴۶۴ھ/ ۱۰۷۲ء) تک کا ہے۔ اس عرصہ کے دوران وسط ایشیا بغداد، بصرہ، کوفہ، ایشیائے کوچک اور افریقہ کی سرزمین تک اسلامی تصوف اپنی ابتدائی سادہ زاہدانہ ہیئت سے نکل کر مختلف تہذیبی عناصر کو اپنے اندر جذب کر چکا تھا۔

(۳)

جنوبی ایشیاء میں خانقاہی نظام کا جائزہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے خانقاہ کے تصور کی تفہیم کی جائے کہ یہ تصور کہاں سے آیا اور یہ کہ تاریخی تناظر میں خانقاہی نظام کی بنیاد کب، کیسے اور کہاں رکھی گئی اور اسلامی تہذیب کی تشکیل کے حوالے سے اس نے کیا کردار ادا کیا اور یہاں کی تہذیب وثقافت پر کس قسم کے اثرات مرتب کیے۔ یہ وہ بنیادی سوال ہیں جن کے جوابات آٹھویں صدی سے گیارھویں صدی عیسوی تک کے تناظر میں تلاش کرنا مقصود ہیں۔

خانقاہ فارسی زبان کے لفظ خانہ گاہ کا معرب ہے جس کے معنی ہیں 'سرا' یا 'خانہ' تاہم اصطلاح میں خانقاہ سے مراد ہے 'محلی کہ درویشاں ومرشداں دراں سکونت کنند ورسوم وآدب تصوف را اجرا نمایندہ'۹ یعنی درویشوں اور ان کے مرشدوں کی قیام گاہ جہاں وہ رہ کر آدب ورسوم تصوف سیکھتے ہیں۔ نیز مانویت کے پیروکاروں کے معبد کو خانقاہ کہا جاتا تھا۔۱۰ جہاں وہ اصلاح

باطن کے لئے جمع ہوتے تھے اور مخصوص قسم کی زہد و ریاضت کی زندگی گزارتے تھے۔ ایرانیوں میں خانقاہ کا یہ تصور غالباً بدھ مت سے اخذ کیا گیا ہے۔ بدھ مت میں بھکشوؤں کے لئے خانقاہی زندگی مقرر کی گئی تھی۔ وسط ایشیا میں کثرت سے بدھ وہارے پائے جاتے تھے۔ فاہیاں نے بدھ وہاروں کے بارے میں ایک جگہ لکھا ہے کہ گھڑیال کی آواز سن کر تین ہزار بھکشو برائے طعام جمع ہوتے تھے۔ جب وہ طعام خانے میں داخل ہوتے تو ان کا طور و طریق سنجیدہ اور پابند رسوم معلوم ہوتا تھا۔ وہ لوگ ترتیب سے بیٹھ جاتے تھے اور بالکل خاموشی کا ماحول ہوتا تھا۔ وہ اپنے پیالے نہیں کھڑکھڑاتے تھے اور نہ ہی خادموں کو اور کھانے لانے کے لئے آواز دیتے تھے۔ گمان غالب یہی ہے کہ عیسائیوں میں دیر (Monastory) کا تصور بھی وہاروں سے مستعار لیا گیا۔ [۱۱]

مسلم عہد میں خانقاہ کے لفظ کا استعمال چوتھی/دسویں صدی میں خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

مقدسی نے اپنی کتاب **احسن التقاسیم** میں اس حوالے سے معلومات فراہم کی ہیں۔ ان کے مطابق مانویت کے زیر اثر سمرقند میں ایک خانقاہ تھی جو مانویت کے لئے بہت اہم تصور کی جاتی تھی۔ مقدسی لکھتے ہیں کہ اس عہد میں خراسان، طبرستان، جرجان اور ماوراء النہر اور مغربی یروشلم میں کرامیہ کے اثرات تھے اور ابن کرام (م ۲۵۵ھ/ ۸۶۹ء) کے مقبرے کے ساتھ خانقاہ موجود تھی۔ خانقاہی کی نسبت صرف کرامیہ کے ساتھ خاص تھی جبکہ صوفیہ خود کو ان سے ممتاز کرنے کے لئے مساجد اور رباط کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ تاہم چوتھی/ دسویں صدی میں خانقاہ کا لفظ نیشاپور اور رے کے علاقوں میں بتدریج استعمال ہونے لگ گیا۔ [۱۲] مسلمان صوفیہ نے جو تربیتی مراکز قائم کیے ان کے لئے وہ رباط کا لفظ استعمال کرتے تھے جس کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۶۳۲/ ۱۲۳۴ء) لکھتے ہیں:

> ''رباط لغت میں اس مقام کو کہتے ہیں جہاں گھوڑے باندھے جاتے ہیں پھر اس لفظ کو ان سرحدوں کے لئے استعمال کیا جانے لگا جو مملکت اسلامیہ اور مملکت کفار کی حد فاصل ہوتی ہے اور فوج جس کی حفاظت کرتی ہے۔ پس جس طرح سرحد کا محافظ (مرابط) اپنے ملک کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح وہ شخص جو خانقاہ نشین ہے، رباط میں رہتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس کی اطاعت میں مشغول ہے وہ بھی دعاؤں اور اطاعت گزاری سے بندوں اور شہروں سے بلاؤں کو دفع کرتا ہے۔'' [۱۳]

جولین بالڈک (Julion Baldick) کے نزدیک الکازرونی (م ۵۳۰ھ/ ۱۱۳۵ء) کی اہم ترین صوفیانہ سرگرمیوں میں صوفی خانقاہ کی تعمیر ہے۔ جہاں وہ مہمانوں اور مسافروں کو قیام و طعام کی مفت سہولیات فراہم کرتے تھے اور اس عمارت سے متصل مسجد بھی تعمیر کی گئی۔ اگرچہ الکازرونی سے قبل بھی خانقاہیں تعمیر تھیں جیسے ''ابن خفیف'' (م ۳۷۱ھ/ ۹۸۱ء) کی خانقاہ۔ تاہم الکازرونی اس لحاظ سے ممتاز ہیں کہ ان کے پیروکاروں نے جنوبی ایران کے دیہاتوں میں خانقاہوں کا جال بچھا دیا اور قریباً پینسٹھ خانقاہیں تعمیر کیں۔ [۱۴]

مندرجہ بالا بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ رباط اور خانقاہ دونوں الفاظ صوفی مراکز تربیت کے لئے چوتھی/

دسویں صدی میں متداول ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ افریقہ میں ان صوفیانہ مراکز کو زاویہ کہا جاتا ہے۔ اس لفظی تفہیم سے خانقاہ کے ابتدائی تصور کو کسی حد تک واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ [15] اب جہاں تک اس کے عملی اور نظری پہلوؤں کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں اگرچہ صوفیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے یہ تصور اصحاب صفہ سے لیا ہے۔ [16]

شیخ ابوسعید ابوالخیرؒ (م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء) نے خانقاہ میں رہنے والوں کے لئے دس اصول وضع کئے۔ اس لحاظ سے وہ پہلے شخص تسلیم کئے جاتے ہیں جنھوں نے خانقاہی اصول وضوابط مرتب کئے۔ [17] پانچویں/گیارھویں صدی کے آخری نصف میں خراسان میں سلجوقی حکومت قائم ہوئی جس کی نظریاتی طور پر تصوف اور اشعری نظریات کے ساتھ گہری وابستگی تھی۔ جس کی وجہ سے انھوں نے پورے علاقے میں مساجد و مدارس اور خانقاہیں حکومتی سرپرستی میں قائم کیں۔ اس لحاظ سے سلجوقیوں کا کردار انتہائی اہمیت کا حامل ہے جس میں خانقاہ نے بحیثیت تربیتی مرکز ایک اہم مقام حاصل کرلیا اور بعد کی دو صدیوں میں خانقاہ باقاعدہ اداراتی صورت میں پورے عالم اسلام میں وجود میں آ گئی۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے **عوارف المعارف** میں تفصیل کے ساتھ منظم انداز میں خانقاہی زندگی کے اصول و ضوابط مرتب کئے اور خانقاہ کو صفہ اور اہل خانقاہ کو اصحاب صفہ سے مماثل قرار دیا۔ [18]

صوفیہ کے اس دعوے کے برعکس مستشرقین کی رائے میں خانقاہی نظام عیسائیوں کے صومعہ، زرتشتیوں کے معبد سے مستعار لیا گیا ہے۔ صوفی اپنی اصلاح باطن کے لئے جو فکری اور عملی مجاہدہ کرتا ہے وہ بہت حد تک عیسائی راہبوں، بدھی بھکشوؤں اور ہندی یوگیوں سے مماثل ہے۔ خانقاہ نے جس فکر و عمل کا پرچار کیا وہ عیسائی، زرتشتی اور ہندی مذاہب کی فکر سے مماثلت رکھتی ہے۔ [19] تاہم مسلم صوفیہ تصوف کو اسلامی بنیادوں پر استوار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ اہل خانقاہ کو اصحاب صفہ اور خانقاہی تصورات کو قرآن و سنت اور حکمت الٰہیہ پر استوار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ خانقاہ کے اصول و قواعد مختلف علاقوں میں قدرے تبدیلی کے ساتھ ایک جیسے ہیں۔ [20]

(۴)

خانقاہی نظام درحقیقت تصوف کو اداراتی (*Institutional*) بنانے کی طرف ایک قدم تھا۔ یہاں پر یہ بات واضح کرنا ضروری ہے کہ خانقاہ کا کوئی عالمی نمونہ موجود نہیں اور مختلف علاقوں میں پائی جانے والی خانقاہوں پر علاقائی اثرات ہوتے رہے ہیں۔ جیسے تصوف کا کوئی ایک مبداء اور مسکن نہیں اسی طرح تصوف کی اداراتی شکل خانقاہ کو بھی کسی خاص علاقے یا ماڈل سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اسلام کی پہلی ڈیڑھ سو سالہ تاریخ کا جائزہ لیں تو تصوف اپنی بالکل سادہ ہیئت میں نظر آتا ہے جو خشیت الٰہی کے تحت زہد اور اصلاح نفس کے لئے سرگرم عمل ہونے سے عبارت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں کو زہاد (زہد اختیار کرنے والے)، بکاؤن (اللہ کے حضور بہت زیادہ آہ و بکا کرنے والے) اور نساک (بہت زیادہ عبادات وقربانی کرنے والے) وغیرہ کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے۔ [21] صوفی کا لفظ سب سے پہلے ابو ہاشم صوفی (م ۱۶۶ھ/ ۷۷۶ء) کے لئے استعمال کیا گیا۔

جن کا کوفہ میں باقاعدہ تکیہ تھا۔۲۲ موضوع و محل دونوں اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ یہاں تصوف کے آغاز و ارتقاء اور ماٰخذ پر بحث کی جائے۔ تاہم اس حوالے سے کچھ اجمالی نکات بے محل نہ ہوں گے۔

اسلامی تصوف درحقیقت ''مقام احسان'' پر خود فائز کرنے کی کوشش ہے جہاں انسان خدا کے وجود کا ادراک شعوری طور پر ہر لمحہ کر سکے۔ تصوف کے بارے میں اے۔ جے۔ آربری (۱۹۰۵ء-۱۹۶۹ء) کا یہ قول بہت اہم ہے کہ تصوف خدا کے ساتھ انسان کی اپنی روح کے اتصال کی مسلسل غیر منقلب آفاقی آرزو کا مظہر ہے۔۲۳ اسلامی تصوف کا بیشتر حصہ قرآن و سنت سے ماخوذ ہے۔ ابو ہاشم صوفیؒ، عبداللہ بن مبارکؒ (م۱۸۱ھ/ ۷۹۷ء) اور حارث محاسبیؒ (م۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء) کی تعلیمات زہد و للّٰہیت اور خشیت الٰہی سے بھرپور تھیں۔ دنیا کے فانی ہونے اور زہد کے غلبے نے انھیں ایک گونہ گوشہ نشینی کی طرف مائل کر دیا۔ اس عہد کے چند صوفیہ کرام کے علاوہ باقی تمام کا تعلق خراسان سے تھا اور اس کا سرچشمہ بلخ تھا جو بدھ مت کا اہم ترین مرکز تھا۔ ابراہیم بن ادھمؒ (م۱۶۰ھ/ ۷۷۷ء) کا تعلق بلخ سے تھا۔ ان کی زندگی کی کہانی بہت حد تک گوتم بدھ سے ملتی جلتی ہے۔ وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے توکل کی صوفیانہ تعریف کی۔

نویں صدی عیسوی میں جب یونانی علوم کا بلاد اسلامی میں فروغ ہوا تو اس کے اثرات اسلامی تہذیب کے تمام دائروں میں فروغ پذیر ہونے لگے۔ آر۔ اے۔ نکلسن (۱۸۶۸ء-۱۹۴۵ء) کے مطابق مسلمانوں کے جملہ نظری سلسلے جو یونانی فلسفہ سے متاثر تھے پوری قوت کے ساتھ تصوف پر اثر انداز ہوئے۔۲۴

نویں تا بارھویں صدی عیسوی کے درمیان ارتقاء پانے والے تصوف پر نوفلاطونی، عیسائی اور زرتشتی عناصر کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ بعد ازاں محاسبیؒ کے شاگرد جنید بغدادیؒ (م۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء) نے معروضی نوعیت کے مطابق فنا کے تصور کو اسلامی تصوف کا جزو لازم بنا دیا۔ شیخ جنیدؒ کے ہم عصر ابو یزید بسطامیؒ (م۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء) اور حسین بن منصور حلاج (م۳۰۹ھ/ ۹۲۲ء) وحدت الوجود میں مستغرق تھے اور انہوں نے شیخ جنیدؒ کے نظریہ فنا کو مزید رواج دیا۔۲۵

اسی طرح بشر الحافی (م۲۲۷ھ/ ۸۴۱ء) نے ملامتی عناصر کو اسلامی تصوف میں متعارف کرایا۔۲۶ ذوالنون مصری (م۲۴۶ھ/ ۸۶۱ء) نوفلاطونی تعلیمات سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ معرفت، حب الٰہی اور شریعت کی تعلیم ان کے فلسفہ تصوف کے بنیادی عناصر تھے اور ان کے خیال میں یہ صرف سالک صوفیہ کا شغل ہونا چاہئے۔ اسرار الٰہی اور معرفت سے ناآشنا لوگوں سے پوشیدہ رکھنا چاہیے۔ انہوں نے صوفیہ کے باطنی نظام میں مراتب و منازل قائم کئے جن میں سے سالک کو اپنے روحانی سفر میں گزرنا پڑتا ہے۔ ذوالنونؒ نے ترک دنیا اور عزلت گزینی پر خاص طور پر زور دیا۔۲۷ اس عہد میں ارتقاء پانے والے تصوف میں حکمت اور فلسفیانہ مباحث کا رجحان پروان چڑھتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

(۵)

اہل عرب ہندوستانی دانش سے واقف تھے چنانچہ انھوں نے ان کی مذہبی کتب کے تراجم بھی کئے مثلاً پنچ تنتر کا

ترجمہ کلیلہ ودمنہ اور گوتم بدھ کے احوال ونظریات پر مبنی کتاب کا ترجمہ بوذاسف وبلوھر کے نام سے کیا گیا۔اسی طرح مہابھارت کا عربی میں خلاصہ اور شانکیہ اور ویاگھر کا ترجمہ شاق کی صورت میں عربی میں ہوا۔یہ کتابیں اہل ہند کی فکری دانش پر مشتمل تھیں۔جس کی وجہ سے اسلامی علوم میں ہندی حکمت بھی اثر انداز ہوئی۔

ابوعلی سندھیؒ اور ابویزید بسطامی کی ملاقاتیں اور حلاجؒ کا اس علاقے میں آنا بذات خود ہندی مسلم تصوف کے حوالے سے انتہائی اہم ہے۔ابوعلی سندھیؒ سندھ کے رہنے والے تھے۔انہوں نے بسطامیؒ کو وحدت الٰہی اور اپنشدی لٹریچر سے روشناس کرایا۔خودان کا بھی یہ قول ہے کہ''میں ابوعلی سندھیؒ کی صحبت میں رہا۔میں انھیں وہ باتیں سکھایا کرتا تھا جن سے وہ اپنے فرائض صحیح طور پر ادا کرسکیں اور وہ مجھے اس کے عوض توحید اور حقائق سکھاتے تھے''۔۲۸ زوہیز نے اس سلسلے میں مفروضہ پیش کیا ہے کہ ابوعلی سندھیؒ کو جب بسطامیؒ نے اسلام کے فرائض کی تعلیم دی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس وقت مسلمان نہیں تھا۔اس صورت میں وہ یقیناً ہندو ہوگا اور عین ممکن ہے کہ وہ ذات الٰہی سے اپنی ذات کے حلول کا اپنشدی تصور اپنے وطن سندھ سے لایا ہو اور وہ بھی اس زمانے میں جب شنکر اچاریہ (ت م ۷۸۸ء-۸۲۰ء) نے فلسفہ ویدانت کو مرتب کیا تھا۔مزید برآں زوہیز نے اس دلیل کی بنیاد ابویزید بسطامیؒ کے چند اقوال پر قائم کی جو اپنشدی تحریروں کے بعض فقروں سے ملتے جلتے ہیں۔۲۹ اسی طرح حسین بن منصور حلاج دسویں صدی میں ہندوستان آئے ان کے ہاں پایا جانے والا وحدت الوجود اور حلول کا نظریہ بہت حد تک ہندوؤں کے نظریہ حلول سے مماثلت رکھتا ہے۔البیرونی (م ۴۴۳ھ/ ۱۰۵۱ء) نے آزاد خیال صوفیوں میں وحدت الوجود کے رجحانات کی نشاندہی کرتے ہوئے انھیں ہندومت کے مماثل قرار دیا ہے۔۳۰

تصوف کی اس پیچیدہ ہیئت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی آزاد خیالی کے خلاف روایت پسندوں کی تحریک بہت زوردار انداز میں چلی جس کے نتیجے میں حلاج کی زندگی کا چراغ گل کردیا گیا۔اس کے بعد صوفیہ کے اندر طریقت کو شریعت کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی تحریک پیدا ہوئی اور صوفیہ روایت پسندوں کی طرح اپنے عقائد وافکار کے مآخذ قرآن وسنت اور شریعت سے حاصل کرنے کی جانب متوجہ ہوئے۔وقت گزارنے کے ساتھ ساتھ یہ رجحان مزید زور پکڑتا گیا جس کے واضح اثرات ابونصر سراجؒ کی کتاب اللمع، عبدالکریم قشیریؒ کی رسالہ قشیریہ اور امام غزالیؒ کی کتب تصوف میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

تاہم عزیز احمد حلاج کی سندھ میں آمد تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ بسطامی اور حلاج کے نظریات کو ہندومت سے مستعار نہیں سمجھتے۔وہ لکھتے ہیں:

> یہ ایک انتہائی پرخطر اقدام نظر آتا ہے کہ ایک موہوم سے سراغ کی بنیاد پر بسطامی کے قائم کردہ نظریات تصوف کو ویدانتی مآخذ سے ساختہ عمارت کا مفروضہ کھڑا کردیا جائے۔۳۱

عزیز احمد کی رائے کافی حد تک صائب نظر آتی ہے۔اس کے باوجود بھی اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مسلم صوفیہ نے دیگر تہذیبوں میں پائے جانے والی اعلیٰ علمی واخلاقی قدروں کو رد کرنے کے بجائے انسانی علمی میراث کے طور پر قبول کیا ہے اور یہ تہذیبی لین دین یک طرفہ نہیں تھا بلکہ دوطرفہ تھا۔جس طرح اسلامی تہذیب نے دیگر تہذیبوں سے استفادہ کیا اسی طرح

اسلامی فکر سے دیگر تہذیبیں نسبتاً زیادہ متاثر ہوئیں۔ ہندوستان کے ساحلی علاقوں اور خاص طور پر جنوبی ہند میں مسلمانوں کی آمد اور بھگتی تحریک کا فروغ شنکر، رامانج (م ۱۱۳۷ء- ۱۰۱۷ء) اور مادھو (م ۱۳۱۷ء- ۱۲۳۸ء) کے سماج وفلسفیانہ نظریات پر تھا۔ تاراچند نے اس میں اسلامی اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ اسی طرح مرکز گریز طاقتوں کے لئے ہندوستان ایک نسبتاً محفوظ پناہ گاہ تھی جہاں وہ اپنے سیاسی اور علمی عزائم کی تکمیل کر سکتے تھے۔ خوارج، ملاحدہ اور اسماعیلی قرامطہ اسی دور میں ہندوستان آئے اور اپنے نظریات کی اشاعت کی اور پھر اس عہد میں بہت سے صوفیہ بھی آئے جنہوں نے انفرادی طور پر اپنی مساعی سے یہاں کے لوگوں کو مسلمان کیا۔ اس دور میں اگر چہ کسی باقاعدہ خانقاہ کا وجود نہیں ملتا تاہم اس دور کو خانقاہی نظام کا ابتدائی یا تشکیلی عہد قرار دیا جا سکتا ہے۔

(۲)

جنوبی ایشیاء میں خانقاہی نظام کے اس ابتدائی تشکیلی دور میں جو صوفیہ ہندوستان آئے ان میں سے بیشتر ایک خاص قسم کی روایت پسندی کے متصوفانہ افکار کے مالک تھے۔ صوفیانہ روایت کا دعویدار ہونے کے ساتھ بسا اوقات وہ عملاً تبلیغ اور جہاد کرتے ہوئے نظر آئے ہیں۔ سندھ اور پنجاب میں آنے والے صوفیہ میں ابو حفص ربیع بن صبیح السعدیؒ، عبداللہ الاشترؒ، شیخ ابوترابؒ، شیخ صفی الدین گازرونیؒ، سید محمد اسماعیل بخاریؒ، سید حسین زنجانیؒ اور سید علی ہجویریؒ جبکہ جنوبی ایشیاء کے ساحلی علاقوں میں ناصرونیؒ، بابا ریحانؒ، نورالدین سوداگرؒ، ابوالبرکات البربریؒ اور مخدوم تنگلؒ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ آٹھویں صدی کی ابتداء میں جنوبی ہند کے مغربی ساحل پر اور دسویں صدی میں مشرقی ساحل پر مسلمانوں کی خاصی تعداد موجود تھی۔ بقول تاراچند:

> وہ جلد ہی تمام ساحل پر پھیل گئے اور مقابلتاً بہت ہی تھوڑے عرصہ میں انہوں نے سیاست اور معاشرت میں بڑا اثر پیدا کر لیا۔ ایک طرف تو یہ قائدین وزراء، امراء اور ان میں سے کچھ سفراء اور مال گزاری کے عہدوں پر فائز تھے اور دوسری طرف انہوں نے کثرت سے لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔ اپنی مذہبی تعلیمات کی اشاعت کے لئے مساجد بنائیں اور مقابر تعمیر کئے۔ جوان بزرگان اور مبلغین کی سرگرمیوں کا مرکز بنے اس لئے حقائق سے تجاوز کئے بغیر تمہیداً یہ کہا جا سکتا ہے کہ جنوبی ہند میں ہندو مذاہب کی ترقی میں کچھ ایسے بیرونی عناصر پائے جاتے ہیں جو کہ ساتویں صدی عیسوی کے بعد ظاہر ہوئے اور جن کی توجیہ ہندومت کے فطری ارتقاء سے بھی نہیں ہو سکتی تو اغلب یہی ہے کہ وہ اسلام ہی کے اثر سے منسوب کئے جا سکتے ہیں بشرطیکہ وہ ہندومت کے مخالف نہ ہو۔ ۳۲

آٹھویں صدی میں اسلامی افواج کی پیش قدمی کے ساتھ ہی مسلمان صوفیہ نے ہندوستان کا رخ کیا اس دور میں جنوبی ایشیاء میں آنے والے صوفیہ میں سے ایک محدث تارک الدنیا درویش ابوحفص ربیع بن صبیح السعدی البصریؒ (م ۱۶۰ھ/ ۷۷۷ء) سندھ میں تشریف لائے اور یہیں وفات پائی۔ ۳۳ عباسیوں کے ظلم سے تنگ آ کر عبداللہ الاشترؒ (م ۱۵۱ھ/ ۷۶۸ء) بظاہر تو اعلیٰ گھوڑوں کی تجارت کے لئے سندھ آئے لیکن ان کا بنیادی مقصد بنوعباس کے خلاف علویوں کے لئے خلافت حاصل

کرتا تھا۔ والی منصور و عمر بن حفصؒ ان کا حامی تھا جس کی وجہ سے انہیں خاصی پذیرائی حاصل ہوئی۔ اس صورتحال میں ابوجعفر منصورؒ نے عمر بن حفص کو ہٹا کر ہشام بن عمرو تغلبی کو سندھ کا گورنر مقرر کیا جس نے عبداللہ الاشترؒ کو یہاں شہید کر دیا۔ تاہم ان کے حامیوں نے ان کے نظریات کو اس علاقے میں زندہ رکھا۔۳۴ بعدازاں اسماعیلی قرامطہ نے اس علاقے کو اپنا مرکز بنایا۔ ۲۷۰ھ/ ۸۸۳ء میں اسماعیلیوں کے امام عبداللہ المہدی (م ۹۳۴-۸۷۳) نے اپنے داعی سندھ میں بھیجے تاکہ اسماعیلی نظریات کو فروغ دیا جا سکے۔ رفتہ رفتہ یہ تحریک زور پکڑتی گئی نتیجتاً ایک صدی کی کوششوں کے بعد سندھ میں انھوں نے اپنی حکومت قائم کر لی۔۳۵

شیخ ابوترابؒ (م ۱۷۱ھ/ ۷۸۸ء) تبع تابعی تھے اور غالباً والی سندھ کے قلعہ دار تھے اور انہوں نے بھکر کا قلعہ فتح کیا۔ آپ کا مزار ٹھٹھہ سے دس میل کے فاصلے پر تحصیل میرو پور ساکرو میں موضع گوجو کے قریب ہے۔ اس پر ۱۷۱ھ کی تاریخ درج ہے۔ شیخ نے اپنی زندگی میں بھرپور طریقے سے دعوت اسلام کا کام کیا۔ اب بھی لوگ آپ کو با کرامت ولی تسلیم کرتے ہیں اور آپ کے مزار پر ہر چھ ماہ کے بعد ایک میلہ لگتا ہے۔۳۶

جنوبی ہند میں تصوف کے حوالے سے ناصر یا ناصرویؒ (م ۴۱۷ھ/ ۱۰۲۶ء) نے اہم کردار ادا کیا۔ ناصروی ایشیائے کوچک کے ایک مقتدر خاندان کے فرد تھے۔ دنیا کی بے ثباتی کو دیکھتے ہوئے ریاست چھوڑ دی اور اپنے مرشد سید علی ہرمزیؒ کی ہدایت پر جنوبی ہند میں ترچنا پلی کو اپنا مرکز بنایا۔ ان کے متصوفانہ افکار کی بدولت یہاں کے بیشتر لوگ ان کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گئے۔ پنوں کونڈہ کے راجہ اور ڈوڈے کلاؤں قبیلہ بابا فخرالدینؒ کی تبلیغ کے نتیجے میں مسلمان ہوا۔ بابا فخرالدینؒ، ناصرویؒ کے خلیفہ تھے۔ ان کے جانشین سید ابراہیمؒ ہیں جن کا پاڑیہ کے راجہ سے مقابلہ ہوا اور وہ اسی میں شہید ہوئے۔ اسباب کیا تھے درست خبر معلوم نہیں لیکن اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے فکری کام میں مزاحمت کی گئی تھی۔ ڈاکٹر تاراچند رقم طراز ہیں کہ مسلمانوں نے جنوبی ہند میں آباد ہونے کے بعد تبلیغ اسلام شروع کر دی۔ آپ ترچنا پلی اور موارد کے مسلمانوں سے دریافت کریں تو وہ یہی کہتے ہیں کہ ہمارے آباؤاجداد ناصرویؒ کی تبلیغ سے حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ ناصرویؒ کا مزار آج بھی ترچنا پلی میں مرجع خلائق ہے جس کے کتبہ پر ۴۱۷ھ کندہ ہے۔۳۷

مالا بار میں نویں صدی کے اخیر میں سادات مشائخ کا ایک خاندان یمن سے آ کر آباد ہوا۔ اس کے افراد کو یہاں کی مقامی زبان میں مخدوم جادہ تھنگل یا پونانی مخدومؒ کہتے ہیں۔ ان کو مالا بار کے مسلمان اپنا روحانی پیشوا سمجھتے ہیں۔ اس خاندان نے تصوف کی روایت کو اس علاقے میں بہت رواج دیا اور ان کی قائم کردہ خانقاہ نسل درنسل قائم رہی۔ اس خاندان کے ایک بزرگ زین الدین ابویحییؒ (۸۷۳ھ تا ۹۲۸ھ) نے پونانی میں خانقاہ قائم کی جس میں مسجد اور مدرسہ بنایا اور یہاں مالا بار، کرناٹک، جزائر مشرقی اور سماٹرا سے طالب علم آیا کرتے تھے۔ شیخ ابن حجرؒ جیسے بزرگوں نے یہاں آ کر درس دیا۔۳۸

بوہروں کی روایت ہے کہ ان کے مذہب کی اشاعت پہلے پہل عبداللہ یمنی اور سیدی احمد نے کی جو مصر کے خلیفہ مستنصر کی ایماء پر (۵۶۳ھ/ ۱۰۶۷ء) میں کھمبائت آئے اور جنہوں نے گجرات کے راجپوت راجا سدھراج جے سنگھ اور اس کے وزیر کو مسلمان کیا۔۳۹

جزائر مالدیپ میں اسلام کی اشاعت میں جس شخص نے سب سے زیادہ حصہ لیا وہ ابوالبرکات بربری مغربی (م ۵۴۸ھ/ ۱۱۵۳ء) ہے۔ یہ مراکش کے رہنے والے تھے اور تبلیغ اسلام کے لئے ہند تشریف لائے۔ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ اس نے مالدیپ کی مسجد کی محراب پر، جسے راجہ نے مسلمان ہو کر تعمیر کروایا تھا، یہ لکھا پایا کہ سلطان احمد شنواز ابوالبرکات مغربی کے ہاتھ پر مسلمان ہوا۔ اس لحاظ سے اسلامی عہد میں شمالی افریقہ کے ساتھ جنوبی ایشیاء کے ساتھ یہ پہلا رابطہ تھا۔ ۳۹

(۷)

سلطان محمود کی حکومت ایک نئے دور کا آغاز تھی جس میں افغانستان اور وسط ایشیا سے کئی ایک مقتدر علماء ہندوستان آئے اور ان کی آمد سے اشاعت اسلام کا عمل خاصی حد تک تیز ہو گیا اور صوفیہ کی آمد سے نہ صرف تصوف کی قدریں مضبوط ہوئیں بلکہ یہاں کی تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں وسط ایشیاء کا تمدن اور دانش سرایت کر گئی۔ ان بزرگوں میں سے شیخ صفی الدین گارزونی کی تبلیغی مساعی اسلامی اشاعت کے حوالے سے قابل ذکر ہے۔ آپ ۳۶۹ھ/ ۹۷۹ء) میں اپنے شیخ ابو اسحاق (م ۳۹۸ھ/ ۱۰۰۷ء) کے ایما پر اچ تشریف لائے اور ساری زندگی تبلیغ دین کے لئے وقف کر دی۔ ۴۱ اسی طرح لاہور میں سید محمد اسماعیل بخاریؒ ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء میں تشریف لائے جن کی مساعی سے لاہور میں تصوف کی روایت کو ایک نئی جہت ملی۔

آپ کے بعد اس روایت کو شیخ حسین زنجانیؒ اور سید علی ہجویریؒ نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ ۴۲ سید علی ہجویریؒ کی خدمات نہ صرف ہندوستان میں بلکہ پورے عالم اسلام کی صوفی روایات کے لئے سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ہندوستان میں آنے والے صوفیہ میں سید علی ہجویریؒ سب سے زیادہ پختہ کار صوفی تھے۔ وہ محمود غزنوی کے عہد میں غزنی میں پیدا ہوئے اور ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۸ء میں ہندوستان آئے۔ سید علی ہجویریؒ نے علم حاصل کرنے کے لئے شرق اوسط، بغداد اور ممالک اسلامیہ کی سیاحت کی انہوں نے علوم طریقت شیخ ابوالفضل محمد بن حسن الختلیؒ سے حاصل کی جو کہ جنیدی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ سید علی ہجویریؒ قشیریؒ اور غزالیؒ کے ہم عصر تھے اور قشیریؒ کے ساتھ ان کی علمی ملاقاتیں بھی ہوئیں جس کا تذکرہ کشف المحجوب میں موجود ہے۔ اس دور میں طریقت اور شریعت کو ہم آہنگ کرنے کا رجحان فروغ پا رہا تھا اور اس سلسلے میں ابوالنصر سراجؒ، قشیریؒ اور غزالیؒ کی نگارشات منظر عام پر آ چکی تھیں۔ جنوبی ایشیاء میں ہجویریؒ کی تعلیمات غیر معمولی طور پر غزالیؒ کی تعلیمات سے ملتی جلتی ہیں جن میں روایت کی حمایت میں صوفیانہ آزاد خیالی اور انحراف پسندی کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔

جنوبی ایشیاء کا مذہبی ماحول بھی اس بات کا متقاضی تھا کہ ہجویری یہ فکر اپناتے کیونکہ غزنوی کے حملوں نے اسماعیلی طاقت کو ہلا کر رکھ دیا تھا تاہم آزاد خیال اسلام کی اشاعت اس وقت کی حکومت کے حق میں نہ تھی۔ علی ہجویری کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے اعتدال پسندی کے ساتھ راسخ الاعتقادی کی حمایت کی اور اس سلسلے میں روشن خیالی کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ انہوں نے باطنی علوم کی تین درجوں میں تقسیم کی: جوہر ذات اور وحدت، صفات الٰہی اور اعمال الٰہی اور پھر ان تینوں اقسام کو قرآن وسنت اور اجماع سے ہم آہنگ کر دیا۔ وہ لکھتے ہیں:

باطن کی حقیقت کے بغیر ظاہر کی درستی منافقت ہے اور باطن بغیر ظاہر کے زندقہ اور گمراہی ہے اسی طرح باطنی درستی کے بغیر خالی ظاہر شریعت کا التزام اتباع نفس اور باطن کی آراستگی ظاہر شریعت کے سوا ہوس ہے۔[۴۳]

ان کے ہاں شریعت کے قائم کردہ فرائض بذاتہ مقصد ہیں۔ اس لئے وہ شریعت پر عمل کو روحانی ارتقاء کے لئے ایک ضروری امر سمجھتے ہیں۔ سید علی ہجویریؒ کے نظام فکر میں فنا کے تصور کی بہت اہمیت ہے جو حلول اور اتحاد سے مختلف ہے۔ قاضی جاوید رقمطراز ہیں:

سید علی ہجویریؒ نے فنا کا جو تصور پیش کیا وہ ماورائی اور شخصی خدا کے تصور کی نفی نہیں کرتا تاہم اگر فنا کو مقصود بالذات تصور کرلیا جائے تو فلسفہ وحدت الوجود کی اساس مرتب ہو جاتی ہے۔ سید علی ہجویریؒ اس مقام تک نہیں جاتے۔ وہ اسلام کے ماورائی خدا اور مخلوق کے مابین امتیاز کو برقرار رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک فنا سے مراد اپنی ذات اور وجود کو مٹا دینا ہے اور بقاء سے مراد خدا سے متحد ہو کر اس سے پیوستہ ہو جانا یا بالفاظ دیگر اس میں حلول کر جانا ہے لیکن کھلی بات یہ ہے کہ قدیم اور محدث، خالق اور مخلوق اور صانع و مصنوع کا امتزاج نہیں ہوسکتا اور یہ ممکن ہی نہیں کہ انسان کا وجود فنا ہو کر خدا کے جسم میں حلول کر جائے۔ کسی شخص کو خدا اور اس کی صفات کے ساتھ مشارکت نہیں ہے اور نہ ہوسکتی ہے۔ چنانچہ اس قسم کا عقیدہ رکھنا صریح کفر اور دہریوں کا مذہب ہے۔ وہ اپنے تعقل فنا کی وضاحت کے لئے جلنے کے عمل کی مثال دیتے ہیں کہ آگ اشیاء کی صفات کو تو تبدیل کر دیتی ہے مگر ان کا جوہر تبدیل نہیں ہوتا۔[۴۴]

فنون لطیفہ موسیقی کے بارے میں سید علی ہجویریؒ کے خیالات واضح طور پر روشن خیالی پر مبنی ہیں۔ سماع کے بارے میں لکھتے ہیں "جو شخص کہتا ہے کہ مجھے خوبصورت آواز یا ساز و نغمات اچھے نہیں لگتے وہ غلط بیانی سے کام لیتا ہے یا نفاق سے یا پھر وہ حس لطیف نہیں رکھتا۔ ایسا شخص نہ انسانوں کے زمرے میں آتا ہے نہ حیوانوں کے۔"[۴۵]

خانقاہی نظام کے اس تشکیلی عہد میں آنے والے صوفیہ اور ان کے تکیے دو تہذیبوں کے درمیان رابطے کا موثر ترین ذریعہ بنے۔ ہجویریؒ کو اس لحاظ سے بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے کہ غالباً وہ پہلے خلاق صوفی دانشور تھے کہ جنھوں نے ہندوستان میں منظم خانقاہی نظام کی بنیاد رکھی۔ مابعد کے صوفی سلاسل کے لئے یہ خانقاہ ایک ماڈل اور سنگ میل کی حیثیت اختیار کر گئی۔ ہجویریؒ اور غزالیؒ کی روشن خیال روایت پسندی کو صوفی حلقوں میں بہت زیادہ پذیرائی ملی۔ جس کے نتیجے میں آنے والے وقتوں میں باقاعدہ صوفی سلاسل وجود میں آئے اور پھر ان سلاسل نے اپنے افکار کی منظم اشاعت کے لئے خانقاہیں تعمیر کیں اور تہذیبی لین دین میں کھلے دل کا مظاہرہ کیا۔ عہد وسطیٰ کی بھگتی کی تحریک اس کی واضح مثال ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ جنوبی ایشیاء کی اسلامی تہذیب میں مکالمے کی روایت، رواداری، امن پسندی، دینی علم بطور اساس معاشرہ، ایثاریت اور سریت کے عناصر تصوف کی ادارتی شکل خانقاہ کے کردار کی بدولت ہیں۔

الغرض زیر نظر تحقیق سے درج ذیل نتائج نمایاں ہو کر واضح ہوتے ہیں:

۱۔ خانقاہ، رباط اور زاویہ کے الفاظ مسلم دنیا میں روحانی اور اخلاقی تربیت گاہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور صوفیہ اس کی نسبت عہد نبویؐ کے صفہ اور اصحاب صفہ سے قائم کرتے ہیں۔

۲۔ آٹھویں صدی میں مسلم افواج کی سندھ میں پیش قدمی کے ساتھ ہی ابو صبیحؒ اور ابو تراب جیسے صوفیہ نے برصغیر کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور مسلم تہذیب کے خدوخال واضح کیے۔

۳۔ برصغیر میں نویں صدی کے دوران ابو علی سندھیؒ اور ابو یزید بسطامیؒ کی باہمی ملاقاتوں اور دسویں صدی میں حسین حلاج کی آمد نے ہندی مسلم تصوف کی بنیاد رکھی۔

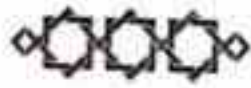
۴۔ دسویں صدی عیسوی سے خانقاہ کا لفظ خراسان اور نیشاپور وغیرہ کے مسلم علاقوں میں عام استعمال ہونا شروع ہوا اور مسلم تہذیب کا ایک لازمی جزو بن گیا۔

۵۔ دسویں صدی میں غزنوی عہد حکومت کے آغاز سے ہی شیخ صفی الدین گازرونیؒ نے اچ اور سید محمد اسماعیل بخاریؒ نے لاہور آ کر خانقاہی نظام کی داغ بیل ڈالی۔

۶۔ برصغیر میں سید علی ہجویریؒ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے اعتدال پسندی کے ساتھ راسخ الاعتقادی اور روشن خیالی کے درمیان توازن قائم کیا اور منظم خانقاہی نظام کی تشکیل کی جس کے مابعد صوفیہ پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔

۷۔ جنوبی ہند اور جزائر مالدیپ میں اسلام کے فروغ اور مسلم تہذیب کی تشکیل میں ناصر ولی، زین الدین ابو یحیٰؒ اور ابوالبرکات بربری جیسے صوفیہ کی خانقاہوں کا کلیدی کردار رہا ہے۔

۸۔ شیخ ابو سعیدؒ اور شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے صوفی تربیت گاہ کو اداراتی شکل دینے کے لئے اصول وضع کئے جو خانقاہی نظام کا دستور العمل قرار پائے۔

۹۔ گیارھویں صدی میں صوفیہ کے خانقاہی نظام نے برصغیر کی مقامی فکر اور سیاست و معاشرت پر گہرے اثرات مرتب کیے اور مختلف مذاہب، نسلوں اور ثقافتوں کے حامل انسانوں کے مابین میل جول کے رویوں کو پروان چڑھایا۔

حوالہ جات

۱۔ القرآن، آل عمران: ۱۹۔

۲۔ حموی، یاقوت بن عبداللہ، معجم البلدان، (بیروت: دارصادر، ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء)، ج ۷، ص ۱۸۔

۳۔ مبارکپوری، اطہر، عرب و ہند عہد رسالت میں، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۰۲ء)، ص ۱۷۔

۴۔ شیخ محمد اکرام، آب کوثر، (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)، ص ۳۱-۵۳۔

۵۔ شہرستانی، محمد بن عبدالکریم (م ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء) کے نزدیک الشیعہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو حضرت علیؓ کی امامت و خلافت کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک آپ کی خلافت نص اور وصیت سے ثابت ہے۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ امامت اولادِ علیؓ سے باہر نہیں جا سکتی۔ اور جب کبھی ایسا ہوا تو دوسروں کے ظلم کی وجہ سے ہوا یا تقیہ کی بنیاد پر ایسا کیا گیا۔ امام کا تقرر شیعہ کے ہاں ایک اصولی مسئلہ کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ دین کا رکن ہے۔ اور انبیاء کرام اس سلسلے میں کبھی غفلت یا لغزش کا شکار نہیں ہوئے۔ (ص ۱۶۹) شہرستانی کے ہاں خوارج سے مراد وہ فرقہ ہے جو متفقہ امام برحق کی امامت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ خوارج کے کئی ایک فرقے ہیں تاہم وہ تمام مندرجہ ذیل نکات پر متفق ہیں:
۱۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے برأت کا اظہار کیا جائے۔ ۲۔ اصحاب کبائر کو کافر گردانا جائے۔ ۳۔ امام اگر سنت کے مخالف ہے تو اس کے خلاف خروج/بغاوت کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب ہے۔ (ص ۱۳۳) شہرستانی محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، تحقیق: عبدالامیر علی مہنا، علی حسن فاعور (بیروت: دار المعرفہ، ۱۹۹۳ء)۔

۶۔ سید علی ہجویریؒ نے ان میں سے بارہ معروف مدارس تصوف اور ان کے نظریات کا تذکرہ کیا ہے اور ان میں سے دو حلولی فرقوں کو گمراہ قرار دیا ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو کشف المحجوب، مترجم: سید محمد فاروق القادری، (لاہور: ۱۹۸۹ء)، ص ۳۵۴-۴۹۴۔

۷۔ مبارکپوری، اطہر، ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں، (کراچی: مکتبہ عارفین، ۱۹۶۷ء)، ص ۲۲۲۔

۸۔ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: کتاب العبر [تاریخ ابن خلدون]، (بیروت: داراحیاء التراث العربی، س ن)، ج ۴، ص ۳۶۶۔

۹۔ محمد معین، فرہنگ فارسی، (تہران: موسسہ انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۲ھ)، ۱/۱۳۹۳۔

۱۰۔ مانویت کا بانی فارسی نژاد مانی (۲۷۶،۲۷۷/۲۱۵، ۲۱۶ ق م) بابل (Babylonia) کا رہنے والا تھا۔ اس نے مانویت کی بنیاد تیسری صدی قبل مسیح کے نصف آخر میں رکھی۔ جس میں اس نے کوشش کی کہ مختلف مذاہب کے معتقدات اور رسوم میں اتحاد پیدا کیا جائے۔ اس لحاظ سے مانویت زرتشتی، بدھی اور عیسائی مذہبی عناصر کو اپنے ضمن میں لیے ہوئے ہے۔ اس مذہب کے پیروکاروں کا دائرہ اثر مشرق میں عراق، ایران، ترکستان سے لے کر مغربی ہند اور تبت تک جبکہ مغرب میں افریقہ، فرانس، مغربی اٹلی تک پایا جاتا تھا۔ تاہم اس کی قابل ذکر روایت ایران، عراق اور ترکستان میں

دسویں صدی عیسوی تک موجود رہی۔

۱۱ محمد عمر، ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر، (کراچی: پاک اکیڈمی، ۱۹۹۶ء)، ص ۳۴۷-۳۴۸۔

۱۲ Chabbi, J., *Encyclopaedia of Islam*, (Leidon: E.J. Brill, 1990), pp.1025, 1026

۱۳ سہروردی، شیخ شہاب الدین، عوارف المعارف، مترجم: شمس بریلوی، (کراچی ۱۹۷۷ء)، ص ۲۲۸

۱۴ Julian Baldick, *Mystical Islam*, (London: I.B.Tauris & Co. Ltd., 1992), p.59

۱۵ خانقاہوں کی عمارات کا موضوع اس بحث سے بالواسطہ تعلق رکھتا ہے لیکن کافی دلچسپ ہے۔ چونکہ خانقاہیں عبادت گزاری اور مراقبے کے ساتھ ساتھ صوفیہ کی رہائش کے لئے تعمیر کی گئی تھیں ان میں ہال اور رہائشی کمرے دونوں پائے جاتے تھے۔ تاہم ان کے درمیان بڑا دالان (صحن) بھی موجود ہوتا۔ اپنے فن تعمیر کے لحاظ سے یہ مدرسوں سے مشابہ ہوتے تھے لیکن پندرھویں صدی عیسوی کے بعد مصر کی خانقاہوں میں صوفیہ کے رہائشی کمروں کا خاتمہ ہوگیا۔
Chabbi, J., *Encyclopaedia of Islam*, pp.1025-1026/4

۱۶ ہجویری، سید علی، کشف المحجوب، ص ۲۰۷ نیز زروق، احمد، قواعد التصوف، تعلیق محمود بیروتی، (دمشق: دار البیروتی، ۲۰۰۴ء)، ص ۲۰۔

۱۷ Chabbi, J., *Encyclopaedia of Islam*, pp.1025, 1026/4

۱۸ سہروردی، محولہ بالا، ص ۲۲۸۔

۱۹ ول ڈیورانٹ، اسلامی تہذیب کی داستان، مترجم: یاسر جواد، (لاہور: نگارشات، ۲۰۰۵ء)، ص ۱۵۱-۱۵۰

۲۰ اس حوالے سے ٹی۔ ایس ٹرمنگھم (Trimingham, John Spencer) کی کتاب *The Sufi Orders in Islam* بہت اہم ہے، جو آکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے ۱۹۸۸ء میں شائع ہوئی۔ مصری اور جنوبی ایشیا کی خانقاہوں کے اصول وضوابط کے لئے علامہ تقی الدین احمد بن علی المقریزیؒ (م ۸۴۵ھ/۱۴۴۱ء) کی کتاب الخطط (المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۸ھ) اور خلیق احمد نظامی (۱۹۲۵ء-۱۹۹۸ء) کا تحقیقی مضمون *Some Aspects of Khankah Life in Medieval India* مشمولہ Studia Islamica, (Maisomeuve and Larose: 1957), No.8, pp.51-69 قابل ذکر ہیں۔

۲۱ ہجویری، کشف المحجوب، ص ۲۳۰-۲۱۲

۲۲ سہروردی، عوارف المعارف، ص ۲۰۴

۲۳ A.J. Arberry, *Sufism*, (London, 1979), p.11

۲۴ Nicolson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2002), p.13

۲۵ A.J. Arberry, *Sufism*, p.54-59

۲۶۔ محمد عمر، ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر، ص ۳۱۳۔

۲۷۔ A.J. Arberry, *Sufism*, pp.52, 53

۲۸۔ ابونصر سراج، کتاب اللمع فی التصوف، مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن، (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء)، ص ۲۶۶۔

۲۹۔ Zaehner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mystism*, (New York: Schocken Book, 1969), pp.94-100

۳۰۔ تاراچند، تمدن ہند پر اسلامی اثرات، مترجم: محمد مسعود احمد، (لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم، ۲۰۰۲ء)، ص ۲۰۷۔ نیز اطہر مبارکپوری، ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں، ص ۱۶۹۔

۳۱۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی کلچر، مترجم: جمیل جالبی، (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)، ص ۱۸۷۔

۳۲۔ تاراچند، تمدن ہند پر اسلامی اثرات، ص ۱۶۰۔

۳۳۔ اصفہانی، ابونعیم، حلیۃ الاولیاء (بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۲۰۰۲ء)، ت ۳۸۲، ص ۶:۳۲۱۔ نیز خیرالدین الزرکلی، الاعلام (بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۰ء) ۳:۱۵۔

۳۴۔ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک (تاریخ الطبری) (بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۲۰۰۸ء) ۱/۴۹۹-۴۹۸

۳۵۔ اطہر مبارکپوری، ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں، ص ۲۲۰-۲۲۲ نیز نعمان بن محمد، افتتاح الدولۃ، تحقیق: ڈبلیو قاضی (بیروت: ۱۹۷۸ء)، ص ۴۵-۴۷۔

۳۶۔ محمد اکرام، آب کوثر، ص ۴۰۔

۳۷۔ تاراچند، تمدن ہند پر اسلامی اثرات، ص ۱۷۷ نیز قریشی، اشتیاق حسین، برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ، مترجم: بلال احمد زبیری (کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف، کراچی یونیورسٹی) ص ۷، ۸۔

۳۸۔ آب کوثر، ص ۴۸

۳۹۔ ایضاً، ص ۳۵۳

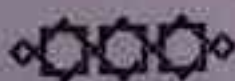
۴۰۔ ایضاً، ص ۴۳

۴۱۔ ایضاً، ص ۷۲

۴۲۔ ایضاً، ص ۷۵، ۷۶

۴۳۔ کشف المحجوب، ص ۹۳

۴۴۔ جاوید قاضی، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء (لاہور: المطبعۃ العربیۃ، ۱۹۹۵ء) ص ۲۱۔

۴۵۔ کشف المحجوب، ص ۴۸، ۷۳۔

برصغیر میں امام شاہ ولی اللہ اور ان کی جماعت کا سیاسی کردار
(تاریخی وارتقائی مطالعہ)

محمد انس حسان ☆

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۷۰۳ء-۱۷۶۲ء) کا دور سیاست کے حوالے سے برصغیر میں مسلمانوں کے انحطاط کا دور تھا۔ آپؒ کے عہد میں اورنگزیب عالمگیر کی وفات (۱۷۰۷ء) کے بعد گیارہ مغل بادشاہ تخت نشین ہوئے۔ اس دور میں گیارہ بادشاہوں کا بدلنا برصغیر کے سیاسی عدم استحکام کا پتہ دیتا ہے۔ اس تیزی کے ساتھ اور اس نہج پر بادشاہوں کی تبدیلی سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہیں کہ یہ سلطنتِ مغلیہ کی جانکنی کا عالم تھا۔ شاہ صاحبؒ جانتے تھے کہ مغلیہ سلطنت اب زیادہ عرصہ چل نہ سکے گی۔ اسی بناء پر انہوں نے اس کمزور ریاست کو بچانے کی بجائے مستقبل کی پیش بندی کو ترجیح دی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی فکر مرتب کی اور اس فکر کی بنیاد پر جماعت سازی کی۔ تاہم شاہ صاحبؒ کی جماعت کو المیہ یہ پیش آیا کہ انگریز سامراج کی ریشہ دوانیوں نے ان کی توجہ اپنی طرف مبذول کروالی اور یہ جماعت شاہ ولی اللہ کے افکار اور فلسفہ کے مطابق سماج کی تشکیل جدید اور اقتصادی توازن وخوشحالی کا خواب شرمندہ تعبیر نہ کر سکی لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان کی فکر کی حامل جماعت نے ہر دور میں اپنی مساعی جاری رکھیں۔ شاہ صاحبؒ کی سیاسی تحریک کو درج ذیل تین ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(الف) پہلا دور امام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ۱۱۴۴ھ/ ۱۷۳۱ء میں شروع کیا اور اس کا اختتام سیدین کی تحریک (معرکہ بالا کوٹ) یعنی ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱ء پر ہوا۔ یہ دور سو سالہ جدوجہد پر مبنی ہے۔

(ب) دوسرا دور امام شاہ اسحاق دہلویؒ نے ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱ء سے شروع کیا اور یہ دور حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کی گرفتاری یعنی ۱۳۳۸ھ/ ۱۹۱۹ء پر ختم ہوگیا۔

(ج) تیسرے دور کا آغاز شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے ۱۳۳۹ھ/ ۱۹۲۰ء سے کچھ عرصہ قبل شروع کیا۔

☆ محمد انس حسان، لیکچرر اسلامیات، گورنمنٹ ڈگری کالج، جہانیاں۔

(الف) ولی اللٰہی تحریک کا پہلا دور

اس دور میں تین امام ہوئے اور ایک امارت منعقد ہوئی جسے سیدین کی تحریک سے یاد کیا جاتا ہے۔

۱۔ امام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۱۴۴ھ/۱۷۳۱ء تا ۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳ء)

۲۔ امام شاہ عبدالعزیز دہلویؒ (۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳ء تا ۱۲۴۰ھ/۱۸۲۴ء)

۳۔ امام شاہ محمد اسحاق دہلویؒ (۱۲۴۰ھ/۱۸۲۴ء تا ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۶ء)

ایک طرف جہاں شاہ صاحبؒ اپنی فکر مرتب کر رہے تھے تو دوسری طرف اس فکر کی عملی تشکیل سے بھی بے خبر نہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ قوموں کی تقدیر بدلنے کے لیے اعلیٰ فکر و فلسفہ کے ساتھ ساتھ جماعت سازی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اپنی فکر کی حامل جماعت تیار کی اور ان کی تیار کردہ اس جماعت نے ان کے فکر و فلسفہ کو آگے بڑھایا۔ شاہ صاحبؒ نے تصوف کے خاص طریقہ کی بیعت کو اپنے سیاسی نظام کی اساس بنایا۔ مولانا عبید اللہ سندھی (۱۸۷۲ء-۱۹۴۴ء) اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

> ''طریقت کی بیعت کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ بیعت کرنے والے نے جماعت کا سیاسی نظام تسلیم کر لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان (شاہ صاحبؒ) کی سیاست میں تصوف کو اتنا بلند دینی درجہ دیا گیا ہے۔ بات یہ ہے کہ جب تک حکومت کو چلانے کی استعداد پیدا نہ ہو، کوئی شخص لڑ کر نیا نظام حکومت قائم نہیں کر سکتا۔ ہر نئی تحریک کو شروع میں اپنا پیغام دوسروں کو سنانے اور ان کو اپنے ساتھ ملانے کے لیے عدم تشدد پر لامحالہ عمل کرنا پڑتا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اسی اصول پر اپنی جماعت تیار کرنا شروع کیا، وہ اس میں کامیاب ہوئے۔'' [۱]

حکیم محمود احمد برکاتیؒ نے شاہ صاحبؒ کی تیار کردہ جماعت کے ۴۷ افراد کی فہرست دی ہے۔[۲] جن میں سے ۳۵ کا تذکرہ القول الجلی میں موجود ہے۔[۳] اسی طرح مولانا نسیم احمد فریدیؒ نے اس جماعت کے ۱۳۹ افراد کا ذکر کیا ہے۔[۴] شاہ صاحبؒ نے جماعت سازی کے ساتھ ساتھ اپنی سیاسی فکر کو تحریکی شکل دینے کے لیے تربیتی مراکز بھی قائم کیے۔ چنانچہ ظہور الدین بٹ لکھتے ہیں کہ:

> ''ان (شاہ صاحبؒ) کی سیاسی بصیرت اور مستقبل بینی نے ان پر منکشف کر دیا تھا کہ برعظیم پاک و ہند میں ''مسجد'' جو ایک مدرسہ بھی ہوا کرتا تھا کو آزادی کا عظیم مقصد حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس بنا پر انہوں نے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں ایسے مدرسے قائم کیے جو ان کی وفات کے بعد ہندی حریت پسندوں کے مراکز بنے رہے۔'' [۵]

شاہ صاحبؒ نے اپنی سیاسی فکر کی تشکیل کے لیے جو تربیتی مراکز قائم کیے ان مراکز میں درج ذیل اہم تھے:

۱۔ پہلا مرکز ''مدرسہ رحیمیہ'' دہلی میں تھا۔ جو شاہ صاحبؒ کی فکری تربیت کا اہم مرکز تھا۔ اس مرکز نے شاہ صاحبؒ کے انتقال کے بعد ان کی اولاد کے زیرِ سایہ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی تک نمایاں کردار ادا کیا۔

۲۔ دوسرا مرکز رائے بریلی کا مشہور دائرہ تھا۔ جو ''تکیہ شاہ علم اللہ'' کے نام سے مشہور تھا۔ یہی مرکز ہے جس سے سلطان ٹیپو شہید کا روحانی تعلق تھا۔

۳۔ تیسرا مرکز ''مدرسہ نجیب آباد'' تھا۔ نواب نجیب الدولہ نے اس کی بنیاد رکھی تھی۔

۴۔ چوتھا مرکز اودھ کا دارالحکومت لکھنؤ تھا۔ جہاں آپ کی جماعت کے ایک فرد مولانا مخدوم لکھنویؒ نے نصف صدی تک شاہ صاحبؒ کی فکر کو عام کیا۔

۵۔ پانچواں مرکز ''مدرسہ ملا محمد معین'' تھا جو ٹھٹھہ سندھ میں قائم تھا۔۶

یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس طرح شیخ احمد سرہندی (۱۵۶۴ء-۱۶۲۴ء) کے سلسلے کی اشاعت ان کے چار فرزندان گرامی کے ذریعے ہوئی۔ بالکل اسی طرح شاہ صاحبؒ کی فکر کی اشاعت و ترویج بھی ان کے چار فرزندان گرامی ہی کے ذریعے ہوئی۔ ۷ ان فرزندان گرامی میں شاہ عبدالعزیز دہلوی (۱۷۴۵ء-۱۸۲۴ء) کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی نے اپنے والد ماجد سے علمی اکتساب کیا۔ جب آپ سولہ برس کے تھے تو آپ کے والد ماجد نے انتقال کیا۔ اس کے بعد آپ نے شیخ نور اللہ بڈھانویؒ، شیخ محمد امین کشمیریؒ اور شیخ محمد عاشق پھلتیؒ وغیرہ سے ولی اللٰہی علوم کو سمجھا۔ آپ پر شاہ صاحب کو اتنا اعتماد تھا کہ خود اپنی زندگی ہی میں اپنے مدرسہ کی تمام ذمہ داریاں ان کو سونپ دی تھیں۔ شاہ صاحبؒ کے انتقال کے بعد وہ ولی اللٰہی جماعت کے امام بنے اور انہوں نے سب سے اہم کام یہ کیا کہ ولی اللٰہی علوم کو عوامی سطح پر متعارف کروایا۔ مولانا سندھیؒ لکھتے ہیں کہ:

> ''امام ولی اللہ نے تو دہلی کے اعلیٰ طبقے کو اپنے علوم و افکار سے متعارف کرایا تھا مگر امام عبدالعزیز نے قوم کے متوسط طبقے کو بیدار کر کے عوام کو اس حقیقت سے آشنا کیا...... اگر امام عبدالعزیز اپنے والد ماجد امام ولی اللہ کی حکمت، ان کی فقہ و تصوف و فلسفہ و سیاست کے مخصوص طریقے متوسط طبقے تک نہ پہنچاتے تو آج امام ولی اللہ کو صحیح طور پر پہچاننے والا مشکل سے دستیاب ہو سکتا۔''۸

شاہ عبدالعزیزؒ نے اپنے والد کی فکر کو نوجوان نسل میں منتقل کیا اور ان کی فکری تربیت میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ان نوجوانوں میں انہوں نے اپنے بھائیوں (شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالغنی)، اپنے داماد (مولانا عبدالحئی) اپنے نواسے (مولانا محمد اسحاق اور مولانا محمد یعقوب) اپنے بھتیجے (شاہ اسماعیل شہید) سمیت دیگر سینکڑوں نوجوانوں کو شاہ صاحبؒ کی فکر سے منسلک کیا۔ انہوں نے ولی اللٰہی فکر پر جماعت کی تیاری کے عمل میں عصری تقاضوں کو بھی پیش نظر رکھا اور اس جماعت کی تربیت درج ذیل طریقوں سے کی۔

۱۔ درس و تدریس ۲۔ روحانی تربیت ۳۔ عام اجتماعات

شاہ عبدالعزیزؒ نے بہت جلد ایک ایسی جماعت تیار کر دی جو فکر و شعور کے اعتبار سے کسی سے مرعوب ہونے والی نہیں تھی۔ شاہ عبدالعزیزؒ کی تیار کردہ جماعت کی تعداد سینکڑوں میں تھی البتہ ان میں سے ۱۱۸ افراد کی فہرست مولانا سید محمد میاں نے دی ہے۔۹ شاہ صاحبؒ کے عہد میں اس خطے میں انگریز سامراج نوآبادیاتی نظام کی حامل دیگر خارجی قوتوں کو شکست دے کر ایک

نئی طاقت کے روپ میں ابھر رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ولی اللہی جماعت نے شاہ صاحب ؒ کی فکر کی عملی تشکیل کے لیے اپنی جدوجہد کے رخ کو تبدیل کیا۔ وہ انگریز سامراج جو "ایسٹ انڈیا کمپنی" کے روپ میں اس خطے میں آیا تھا برعظیم کی داخلی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر بتدریج تمام ریاستی امور پر قابض ہوتا چلا جارہا تھا۔ ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء میں جنگ پلاسی اور ۱۱۷۹ھ/۱۷۶۵ء میں جنگ بکسر کی شکست اور شجاع الدولہ (اودھ) اور شاہ عالم کو شکست ہو چکی تھی۔ ۱۲۱۴ھ/۱۷۹۹ء میں سلطنتِ میسور کی شکل میں آخری کرن بھی بجھ گئی تھی۔ ان حالات میں انگریز سامراج کی طرف سے روایتی انداز میں بادشاہ کو معزول کرنے اور شاہی تخت و تاج چھیننے کی بجائے بادشاہت کا وہ نمونہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی جو انگلستان کی پارلیمنٹ خود اپنے بادشاہ کے لیے طے کر چکی تھی یعنی بادشاہ کو تخت و تاج کے ساتھ باقی رکھتے ہوئے اختیارات "ایسٹ انڈیا کمپنی" کے لیے تسلیم کرالیے گئے۔ اور اس کی تعبیر یہ کی گئی کہ "خلق خدا کی، ملک بادشاہ سلامت کا اور حکم کمپنی بہادر کا"۔ ان حالات میں یہ سوال تیزی سے ابھرا کہ ہندوستان کو دارالاسلام (آزاد ریاست) کہا جائے یا دارالحرب (غلام ریاست) کہا جائے۔ ان حالات میں شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے تمام تحفظات کو بالائے طاق رکھ کر ایک فتویٰ جاری کیا جو غالباً ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں انگریزوں کے دہلی پر قبضہ کے بعد دیا گیا اور جس کی رو سے ہندوستان کو "دارالحرب" قرار دے کر قوم کو عملی جدوجہد پر ابھارا گیا۔ شاہ عبدالعزیزؒ کے اس فتوے کے اہم مندرجات درج ذیل تھے۔

☆ برصغیر میں انگریز حکمرانوں کا حکم بلا روک ٹوک جاری ہے۔

☆ قانون سازی کے جملہ اختیارات انگریزوں کے ہاتھ میں ہیں۔

☆ مذہب کا احترام ختم کر دیا گیا ہے۔

☆ شہری آزادی سلب کر لی گئی ہے۔[۱۰]

شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کے اس فتوے کی رو سے ہر محبِ وطن کا فرض تھا کہ اس اجنبی طاقت سے اعلانِ جنگ کردے اور جب تک اس کو ملک بدر نہ کردے اس ملک میں زندہ رہنا اپنے لیے حرام جانے۔ اس فتوے نے برصغیر کے عوام میں آزادی وحریت کے حقیقی معنوں کو اجاگر کیا اور ان کی دینی رہنمائی کا فریضہ سرانجام دیا۔ ڈاکٹر ثریا ڈار نے بجا طور پر لکھا ہے کہ انہوں (شاہ عبدالعزیزؒ) نے ہندوستان کو "دارالحرب" قرار دے کر غلامی کے طوق سے نجات دلانے کی طرح ڈالی۔[۱۱] مولانا ابوالحسن علی ندوی (۱۹۱۴ء-۱۹۹۹ء) لکھتے ہیں کہ:

> "ہمارے علم میں وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس وقت ہندوستان کو "دارالحرب" قرار دینے کی جرأت کی اور صورت حال کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیتے ہوئے فقہ واصول فقہ کی روشنی میں مسئلہ کی ایسی تنقیح کی جس سے ان کی بصیرت کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اخلاقی ودینی جرأت کا بھی۔"[۱۲]

یہ بات درست ہے کہ شاہ عبدالعزیزؒ نے انگریز سامراج کے استعماری عزائم کا پردہ فاش کیا اور ان کے خلاف آزادی کی جنگ میں بھرپور اور نمایاں کردار ادا کیا۔ اپنے حقیقت پسندانہ ذوق کی بنا پر وہ محض جذباتیت اور نفرت کو اپنی تحریک کا حصہ نہیں بنانا چاہتے تھے بلکہ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان اپنے اندر صلاحیت پیدا کریں اور جدید علوم کی تحصیل بھی کریں۔ یہی وجہ ہے کہا

آپ نے انگریز سامراج کی مخالفت کے باوجود ان کے کالجز میں تعلیم کا فتویٰ بھی دیا۔ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ:

''جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے دہلی کالج قائم کیا اور لوگ وہاں تعلیم حاصل کرنے کے متعلق متامل تھے تو آپ (شاہ عبدالعزیزؒ) نے ان سب کے شبہات کو رفع کیا اور علی گڑھ کالج قائم ہونے سے پچاس سال پہلے انگریزی درسگاہوں میں تعلیم حاصل کرنے کا فتویٰ دیا۔'' [۱۳]

یہ شاہ عبدالعزیزؒ کی بصیرت اور مستقبل بینی تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ آج نہیں تو کل لامحالہ دینی و دنیاوی تعلیم کی دوہری تقسیم کا سامراجی منصوبہ عمل پذیر ہوگا۔ شاہ عبدالعزیزؒ نے خود کو محض درس وتدریس تک ہی محدود نہیں رکھا تھا کہ فتوے دیکر مطمئن ہو جاتے بلکہ انہوں نے ہندوستان کو ''دارالحرب'' قرار دیے جانے کے بعد انگریز کے انخلاء اور ولی اللٰہی فکر کی بنیاد پر اسلامی ریاست کی تشکیل کے لیے عملی جدوجہد میں بھی حصہ لیا۔ چنانچہ انہوں نے ولی اللٰہی فکر کو اس دور کے تقاضوں کے مطابق منظم کرکے اسے تنظیمی بنیادوں پر کھڑا کیا اور نوجوانوں پر مشتمل اس جماعت کو دو حصوں میں تقسیم کرکے شاہ صاحبؒ کے بتائے ہوئے اصول اجتماع کو عملی جامہ پہنایا۔ انہوں نے محسوس کیا کہ ہندوستان کے بدلتے ہوئے حالات میں نئی ابھرتی ہوئی سامراجی قوت کو شکست دینے کے لیے عسکری اور تنظیمی ونگ قائم کرکے منظم جدوجہد کرنا ہوگی۔ چنانچہ انہوں نے عسکری ونگ کا امیر سید احمد (۱۷۸۶ء-۱۸۳۱ء) کو مقرر کیا جو عسکری صلاحیت کے حامل تھے اور ان کی مدد کے لیے مولانا اسمٰعیل (۱۷۷۹ء-۱۸۳۱ء) اور مولانا عبدالحئیؒ کو بطور مشیر مقرر کیا۔ اس ونگ کی ذمہ داریاں درج ذیل تھیں:

۱۔ ملک بھر کے دورے کرکے ہندوستانی عوام میں انقلابی روح بیدار کرنا۔

۲۔ ملک بھر سے رضاکاروں کی بھرتی اور ان کی فوجی تربیت کرنا۔

۳۔ مالی معاملات کو سنبھالنا اور اس کی فراہمی کا بندوبست کرنا۔

۴۔ دیگر ممالک سے تعلقات قائم کرنا۔

۵۔ فوجی کارروائی یعنی باضابطہ جنگ کرنا۔

البتہ تنظیمی ونگ کی قیادت انہوں نے اپنے پاس رکھی اور مولانا محمد اسحاق دہلوی کو ہر معاملے میں اپنے ساتھ شریک رکھا۔ اس ونگ کی ذمہ داریاں درج ذیل تھیں:

۱۔ مرکز (دہلی) کو سنبھالنا۔

۲۔ تعلیم وتربیت کو جاری رکھنا۔

۳۔ ملک میں انقلابی فضا کو سازگار بنانا۔

۴۔ نئے رضاکاروں کی ذہن سازی کرنا۔

مولانا عبیداللہ سندھیؒ اس حوالے سے فرماتے ہیں کہ:

''عسکری امور کے لیے سید احمد شہید امیر اور مولانا عبدالحئیؒ اور مولانا محمد اسمٰعیل شہید مشیر مقرر ہوئے۔ امام

عبدالعزیز نے اپنی تمام جماعت کو حکم دیا کہ جس معاملے میں تینوں جمع ہو جائیں اس کو امام عبدالعزیز کا حکم سمجھنا چاہیے۔ تنظیمی امور کے لیے آپ نے مولانا محمد اسحاق کو ہر معاملے میں اپنے ساتھ شریک رکھ کر لوگوں کو سمجھا دیا کہ ان کا حکم میرا حکم ہے۔'' ۱۴

شاہ عبدالعزیزؒ کے قائم کردہ عسکری ونگ میں سید احمد شہید کو ان کی عسکری و فوجی صلاحیت اور تجربے کی بنیاد پر امیر بنایا گیا تھا ورنہ علمی اعتبار سے ان کا شاہ اسمٰعیل شہید سے کوئی تقابل نہیں تھا۔ اس سے جہاں اس ولی اللّٰہی جماعت کا نظم و نسق نمایاں ہوتا ہے وہیں اقربا پروری کی بھی نفی ہوتی ہے۔ بہر حال اس عسکری ونگ نے اپنی ذمہ داریوں کو نبھایا اور ملک کے طول و عرض کے دورے کر کے آزادی و حریت کے متوالوں کی ایک بڑی انقلابی جماعت تیار کر لی۔ اس دوران انہوں نے سماجی اور معاشرتی اصلاح کا کام بھی بڑے احسن طریقے سے کیا۔ شاہ عبدالعزیزؒ نے اس جماعت کی انسان دوستی، خدمت خلق، مساوی حقوق اور عدم تشدد کے اصولوں پر تربیت کی تھی۔ ۱۲۳۸ھ/۱۸۲۲ء میں ولی اللّٰہی جماعت کا یہ ونگ سید احمد شہید کی سرکردگی میں حج کے لیے روانہ ہوا۔ یاد رہے کہ اس دور میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی (۱۷۰۳ء-۱۷۹۲ء) کی تحریک نے حجاز کے بیشتر حصے کو متاثر کر رکھا تھا۔ بعض محققین نے انگریزوں کے پروپیگنڈے میں آ کر یہ دعویٰ کیا ہے کہ سیدین کی تحریک وہابی تحریک سے متاثر ہوئی تھی۔ نیز سیدین کی یہ تحریک دراصل انگریزوں کی بجائے سکھوں کے خلاف تھی۔ ۱۵ تاہم یہ دعوے تاریخی شواہد اور حقائق کے برخلاف اور تاریخ کو مسخ کرنے کے مترادف ہیں۔ اس حوالے سے مولانا سندھیؒ، مولانا غلام رسول مہرؒ اور سید محمد میاںؒ نے بھرپور دلائل سے ان دعووں کی تردید اور نفی کی ہے۔ ۱۶ سوچنے کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو شاہ عبدالعزیزؒ ''فتویٰ دارالحرب'' انگریز کے خلاف دے رہے ہیں اور وطن کی آزادی کو فرض قرار دے رہے ہیں اور دوسری جانب ان کی تحریک کو سکھوں سے منسوب کیا جا رہا ہے۔ بہر حال یہ قافلہ سفر حج سے واپس ہو کر ابھی دہلی واپس نہیں پہنچا تھا کہ ۱۶ر مئی ۱۸۲۴ء کو ولی اللّٰہی فکر کے پہلے دور کا یہ دوسرا امام مسلسل تریسٹھ سالہ جدوجہد کے بعد دنیا سے رخصت ہو گیا۔

شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کے انتقال کے بعد شاہ محمد اسحاق دہلویؒ کو جو تنظیمی ونگ میں شاہ عبدالعزیزؒ کے دست راست تھے، ان کا جانشین مان لیا گیا۔ عسکری ونگ کی قیادت نے بھی ان کی امامت کو تسلیم کر لیا۔ ان کی امامت میں سیدین نے بالاکوٹ کے مقام پر ۱۱۴۴ھ/۱۷۳۱ء میں جبکہ ولی اللّٰہی فکر کے اس پہلے دور کے سو سال مکمل ہو چکے تھے حکومت مؤقتہ قائم کی۔ بعض لوگوں کی رائے میں یہ واقعہ شاہ عبدالعزیزؒ کی کاوش نہیں تھی بلکہ سید احمد شہید کا ذاتی کارنامہ تھا لیکن مولانا سندھیؒ نے اس کی تردید کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> ''ہمارے نزدیک سرحد پار کی حکومت مؤقتہ کا قیام دراصل امام عبدالعزیز ہی کی تحریک کا نتیجہ تھا۔ بعض حلقوں کی طرف سے سید صاحب کو بڑی کشف و کرامت کا مالک بنا کر ساری جماعت کا امام منوایا گیا ہے۔ یہ چیز حقیقت کے سراسر خلاف ہے..... جماعت کے اصل امام، امام عبدالعزیز تھے۔'' ۱۷

جس طرح شاہ ولی اللّٰہؒ نے مرہٹوں کے زور کو توڑنے کے لیے احمد شاہ ابدالی (۱۷۲۲ء-۱۷۷۲ء) سے مدد طلب کی

تھی اسی طرح شاہ عبدالعزیزؒ چاہتے تھے کہ سکھوں کے خلاف جو پنجاب پر قابض تھے، افغانوں سے مدد لی جائے اور پنجاب کی اس باغی حکومت کو ختم کر کے کابل اور دہلی کا پھر سے اتصال قائم کر دیا جائے۔ شاہ عبدالعزیزؒ کے اس فیصلے پر تنقید کی جاسکتی ہے کیونکہ انگریز سامراج نے اپنے نوآبادیاتی نظام کے تحت جغرافیائی لکیروں کو بہت گہرا کر دیا تھا اور اب حالات پہلے جیسے نہ تھے۔ ہمارے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ اگر شاہ عبدالعزیزؒ زندہ ہوتے تو اس تحریک کا طریقہ کار اور لائحہ عمل کیا ہوتا؟ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اس تحریک میں بعض مواقع پر حالات وزمانہ کی رعایت کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے ناقابل تلافی نقصان ہوا۱۸ اور تحریک کو ابتدائی کامیابیوں کے بعد ناکامیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ مولانا سندھیؒ نے بھی بعض مقامات پر اس تحریک کے بعض فیصلوں پر تنقید کی ہے۱۹ لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ برعظیم کی تاریخ آزادی میں اس تحریک کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ ۱۱۴۳ھ/ ۱۷۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر سیدین کی یہ تحریک وقتی شکست سے دوچار ہوئی اور سیدین کی شہادت نے اس تحریک کو اگلے دور میں داخل کیا۔ مولانا سندھیؒ اس تحریک کی ناکامی سے مایوس نہیں تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

''پہلے زمانے میں ہم ان واقعات کو پڑھ کر رو لیتے اور زمانے کی شکایتیں کرتے کہ لوگ اسلام سے بہت دور ہو گئے ہیں مگر بعد میں یورپ کی انقلابی تحریکوں کی تاریخ پڑھنے سے ہمارے تمام خدشات رفع ہو گئے۔ ہم نے دیکھا کہ اس طرح کی انقلابی تحریکیں بار بار شکست کھاتی ہیں تب کہیں برگ وبار لاتی اور اپنی منزل مقصود پر پہنچتی ہیں۔'' ۲۰

ایک طرف تو ''عسکری ونگ'' شکست سے دوچار ہوا تو دوسری طرف ''تنظیمی ونگ'' بدستور کام کرتا رہا۔ چنانچہ وہ مسلمان جنہوں نے تقریباً پچیس برس بعد جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء میں حصہ لیا ان کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی ونگ سے تھا۔

(ب) ولی اللّٰہی تحریک کا دوسرا دور

معرکہ بالاکوٹ کے بعد ولی اللّٰہی جماعت دو حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ اس حوالے سے ظہور الدین بٹ لکھتے ہیں کہ:

''سید احمد شہید کے بعد تحریک کے دو مرکز ہو گئے۔ دہلی کے پرانے مرکز نے انقلاب کے لیے وہ راہ اختیار کی جو ہندو مسلم اشتراک اور متحدہ محاذ کی اساس بنی اور بعد ازاں (تقریباً پچاس سال بعد) انڈین نیشنل کانگریس کا بنیادی مقصد قرار پائی۔ اسے بعد میں متحدہ قومیت کا نام دیا گیا۔ دوسرے مرکز صادق پور کا طریقہ کار اور لائحہ عمل وہی انقلابی رہا یعنی ہجرت، جہاد اور انگریز کو ملک بدر کرنے کے لیے تن من دھن کی قربانی۔'' ۲۱

ایک طرف صادق پور کے مرکز نے جماعت میں تقسیم کا عمل کیا اور جذباتیت کی بنا پر انگریز سامراج کے ''وہابیت'' کے پروپیگنڈے کو درست ثابت کرنے کی کوشش کی تو دوسری طرف شاہ محمد اسحاق دہلویؒ کی جماعت میں ایک اور مخالف جماعت دہلی میں پیدا ہوگئی چنانچہ مولانا نذیر حسین دہلوی اور مولانا شیخ محمد تھانوی ۲۲ اس دوسری جماعت کے افراد ہیں۔ معرکہ بالاکوٹ کے بعد ولی اللّٰہی جماعت جس کس مپرسی کے عالم میں تھی اس کو امام شاہ محمد اسحاق دہلوی (۱۷۷۲ء-۱۸۴۵ء) نے بخوبی سنبھالا۔ ان کی موجودگی میں ولی اللّٰہی جماعت نے نامساعد حالات میں بھی اپنا سفر جاری رکھا۔ انہوں نے ولی اللّٰہی تحریک کے اس

دوسرے دور میں درج ذیل حکمت عملی اپنائی۔

۱۔ انہوں نے ولی اللّٰہی تحریک کو جذباتیت کے عنصر سے پاک کرنے اور اس تحریک کی وہابی تحریک سے مماثلت کے غلط پروپیگنڈے کے خاتمے کے لیے حنفی مسلک کی پابندی کو ضروری قرار دیا۔

۲۔ انہوں نے تصوف کے منکرین کو اپنی جماعت سے علیحدہ کر دیا اور روحانی تربیت کے لیے تصوف کی اہمیت کو اجاگر کیا۔

۳۔ انہوں نے سلطنتِ دہلی کی بجائے خلافتِ عثمانیہ سے اشتراک عمل کیا۔ اور ولی اللّٰہی جماعت کے مرکز کو دہلی سے مکہ معظمہ لے گئے۔ ترکی خلافت سے اتصال کی وجہ یہ تھی کہ یمنی اور نجدی تحریکات ان کے کام میں دوبارہ رکاوٹ نہ بنیں۔ نیز ترکوں اور ان کے حلیفوں سے مدد لے کر ہندوستان کی تحریک حریت کو کامیاب بنایا جاسکتا تھا۔

۴۔ انہوں نے برعظیم میں ولی اللّٰہی جماعت کا ایک بورڈ تشکیل دیا جس میں مولانا مملوک علی نانوتویؒ کی صدارت میں مولانا قطب الدین دہلویؒ، مولانا مظفر حسین کاندھلویؒ اور مولانا عبدالغنی دہلویؒ شامل تھے۔ اس بورڈ کی نگرانی وہ مکہ معظمہ سے کرتے تھے۔ شاہ محمد اسحاق دہلویؒ ۱۸۴۶ء میں وفات پا گئے اور ان کے انتقال کے بعد اس کام کو مولانا حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے جاری رکھا۔ مولانا عبیداللہ سندھیؒ لکھتے ہیں کہ:

"ولی اللّٰہی تحریک کے دوسرے دور میں مولانا محمد اسحاق کی مرکزی جمعیت حجاز میں بیٹھ کر ہندوستان میں اس تحریک کے کاموں کی رہنمائی کرتی رہی۔ مولانا محمد اسحاق اور ان کے بعد امیر امداد اللہ کو مکہ معظمہ کے قیام کے دوران میں اپنی تحریک کو جاری رکھنے میں جس قدر مشکلات پیش آئیں، ان پر غالب آنا ان کے حزم اور حلم کی روشن دلیل ہے۔"۲۳

شاہ محمد اسحاق دہلویؒ نے مکہ معظمہ میں حاجی امداد اللہ مہاجر مکی (۱۸۱۷ء-۱۸۹۹ء) کو برصغیر کے معروضی حالات میں اپنا کردار ادا کرنے کے لیے تیار کیا، چنانچہ انہوں نے برصغیر واپس آ کر ولی اللّٰہی تحریک کو ایک نیا رخ دیا۔ ان کی آمد سے قبل مولانا مملوک علیؒ (جو کہ شاہ عبدالعزیزؒ کے شاگرد تھے) نے ولی اللّٰہی جماعت کی ذہن سازی اور فکری تربیت میں پورا کردار ادا کیا۔ تحریکِ بالاکوٹ کے منطقی انجام کے بعد عوام الناس میں حریت و آزادی کے نئے ولولے نے جنم لیا۔ چنانچہ پورے ملک میں آزادی کی تحریکات جنگل کی آگ کی طرح پھیلتی چلی گئیں۔ اس دوران دہلی سے ایک فتویٰ جاری ہوا جس کی رو سے ہندوستان میں انگریز سامراج کے خلاف سخت مزاحمت کا اعلان کیا گیا تھا اور اس فتویٰ پر اس وقت کے ۳۳ جدید علماء دین نے دستخط کیے تھے۔۲۴ اس دوران حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے ولی اللّٰہی جماعت کے عسکری ونگ کو منظم کیا اور مستقبل کا لائحہ عمل متعین کیا۔ شاہ محمد اسحاق نے جب سے مرکز کو دہلی سے مکہ معظمہ منتقل کیا تھا تب سے "مدرسہ رحیمیہ" دہلی کی مرکزیت بھی ختم ہو گئی تھی۔ یہی وجہ ہے حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے اپنے وطن تھانہ بھون کو تحریک کا نیا مرکز بنایا۔۲۵ انہوں نے خطے کے بدلتے ہوئے حالات سے فائدہ اٹھا کر ولی اللّٰہی جماعت کو از سرِ نو منظم کیا اور ان کا اجلاس طلب کیا، جس میں مفتی صدر الدین آزردہؒ کے فتویٰ جہاد کی توثیق کی ۲۶ اور اس کی بنیاد پر انگریز سامراج کے ظالمانہ تسلط کے خلاف اعلان جہاد کیا۔ مولانا مناظر احسن گیلانی (۱۸۹۳ء-۱۸۵۶ء) لکھتے ہیں کہ:

"حضرت اقدس مولانا حاجی امداد اللہ قدس اللہ سرہٗ مرکز بیعت جہاد تھے اور حضرت اقدس مولانا حافظ محمد

ضامن شہید سب سے بڑے علم بردار جہاد تھے، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس اللہ سرہٗ جامع مجاہدین تھے کہ وعظ و پند، ترغیب و ترہیب سے مجاہدین کو مختلف مواقع، دیہات و قصبات سے جمع کر کر کے میدان میں لائیں، حضرت نانوتوی قدس سرہ امیر عسکر تھے۔''۲۷

ولی اللّٰہی جماعت کا ارادہ یہ تھا کہ تھانہ بھون سے ہوتے ہوئے دہلی پہنچیں اور ولی اللّٰہی تحریک کو خطے کی دیگر اجتماعی تحریکات سے مل کر مزید موثر بنایا جائے۔ اس ضمن میں ولی اللّٰہی جماعت نے ابتدائی طور پر کافی کچھ کامیابی کمپنی اور انگریزوں کو کافی نقصان پہنچایا تاہم شاملی کے میدان میں حافظ ضامن شہید کی شہادت سے یہ تحریک پسپا ہوئی۔ دوسری طرف جنگ آزادی کی دیگر تحریکات کو بھی ظلم و جبر کے ذریعے دبا دیا گیا اور آخری مغل حکمران بہادر شاہ ظفر کو جلاوطن کر دیا گیا۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی (۱۸۳۳ء-۱۸۸۰ء) روپوش ہو گئے، مولانا رشید احمد گنگوہی (۱۸۲۹ء- ۱۹۰۵ء) اور مولانا فضل حق خیر آبادی (۱۷۹۷ء-۱۸۶۱ء) کو گرفتار کر لیا گیا جبکہ حاجی امداد اللہؒ مولانا گنگوہیؒ اور مولانا نانوتویؒ کو ضروری ہدایات دینے کے بعد تقریباً ڈیڑھ سال بعد دوبارہ مکہ معظمہ تشریف لے گئے اور ولی اللّٰہی جماعت کی آئندہ کی حکمتِ عملی پر غور و فکر کرنے لگے۔ مولانا محمد میاںؒ لکھتے ہیں کہ:

''تحریک ۱۸۰۵ء کی ناکامی کے بعد حضرت حاجی امداد اللہ صاحب نے اسی مرکز کا رخ فرمایا اور غیر معمولی مشکلات اور پریشانیاں برداشت کر کے مکہ معظمہ میں بیٹھ کر آخر تک ہندوستانی تحریک کی قیادت فرماتے رہے۔''۲۸

بظاہر تو یہ جنگِ آزادی ناکام ہو گئی تھی لیکن اس دوران ''ایسٹ انڈیا کمپنی'' نے جو غیر انسانی مظالم ڈھائے اس نے ایک نئی تاریخ کو جنم دیا اور برصغیر کی حکومت تاج برطانیہ نے اپنے ہاتھ میں لے لی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی ناکامی نے ولی اللّٰہی فکر کو اگلے مرحلے میں داخل کر دیا۔ چنانچہ ولی اللّٰہی جماعت نے برعظیم کی اس اجتماعی تحریک کی ناکامی کے بعد نئے سرے سے منصوبہ بندی کی اور بقول مولانا سندھیؒ ولی اللّٰہی جماعت نے فیصلہ کیا کہ دہلی کے اطراف میں امام عبدالعزیزؒ کے مدرسہ کے نمونہ پر ایک مدرسہ بنایا جائے۔ چنانچہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے سات سال تک مسلسل کوشش کرتے رہے، تب کہیں جا کر ۱۲۸۳ھ/ ۱۸۶۶ء میں مدرسہ دیوبند کی تاسیس ہو سکی۔ ۲۹ اسی طرز پر سہارن پور اور مراد آباد میں بھی نئے تربیتی مراکز قائم کیے گئے تاکہ ولی اللّٰہی فکر کو اگلے دور میں داخل کیا جا سکے۔ اس حوالے سے سید محبوب رضوی لکھتے ہیں کہ:

''اس وقت بنیادی نقطۂ نظر یہ قرار پایا کہ مسلمانوں کے دینی شعور کو بیدار رکھنے اور ان کی ملی شیرازہ بندی کے لیے ایک دینی و علمی درسگاہ کا قیام ناگزیر ہے۔ چنانچہ طے ہوا کہ اب دہلی کی بجائے دیوبند میں یہ دینی درسگاہ قائم ہونی چاہیے۔''۳۰

مولانا نانوتویؒ نے ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے بعد کے نامساعد حالات میں ولی اللّٰہی تحریک کے فروغ کے لیے جو طریقہ کار وضع کیا اس کے بنیادی اصول درج ذیل تھے۔

۱۔ ولی اللّٰہی طریقے کی اساس پر دینی فنون کی طرف دعوت دینا۔

۲۔ کتاب و سنت کو تمام مسلمانوں کے طبقات میں پھیلانے کے لیے جدوجہد اور کوشش کرنا۔

۳۔ قابض اور مسلط حکومت سے تعاون لیے بغیر اپنا مال اور جان خرچ کرنا۔

۴۔ امام ولی اللہ دہلویؒ کے فلسفے میں تجدید کر کے ہندوستان میں دین کے غلبے کی تحریک کو نئے رخ پر ڈالنا۔

۵۔ فلسفہ ولی اللٰہی کے اصولوں میں انتہائی عمیق غور و خوض کر کے اسے ہندوستان کے لوگوں کی ذہنیت کے قریب بنانا۔

۶۔ ماہرین فلسفہ کی ''مخصوص اصطلاحات'' کو چھوڑ کر، عام ہندوستانیوں کی زبان میں بات کرنا۔ ۳۱

اس دور میں ولی اللٰہی جماعت کی فکری رہنمائی ان کے مرشد مولانا حاجی امداد اللہ مکہ میں بیٹھ کر کرتے رہے۔ چنانچہ حاجی امداد اللہ کو جب بتایا گیا کہ دیوبند میں ایک مدرسہ قائم کیا گیا ہے تو اس پر آپ نے فرمایا کہ:

''سبحان اللہ! آپ فرماتے ہیں ہم نے مدرسہ قائم کیا ہے۔ یہ خبر نہیں کہ کتنی پیشانیاں، اوقات سحر میں سربسجود ہو کر گڑگڑاتی رہیں کہ خداوندا! ہندوستان میں بقاء اسلام اور تحفظ علم کا کوئی ذریعہ پیدا کر۔ یہ مدرسہ ان ہی سحر گاہی دعاؤں کا ثمرہ ہے۔'' ۳۲

حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے دیوبند کی تاسیس کے بعد مدرسہ دارالعلوم دیوبند کو ولی اللٰہی تحریک کا نیا مرکز بنایا اور ولی اللٰہی فکر کی اساس پر اس مدرسہ کو ترقی دی۔ ان کی خوش قسمتی تھی کہ ان کی تیار کردہ جماعت کے فرد مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (جو کہ ولی اللٰہی فکر کے بہترین شارح تھے) کی شکل میں ایک بہترین رہنما مل گیا جو شریعت، طریقت اور سیاست کا جامع اور اپنی ذات میں خود ایک انجمن تھا۔ ان کے ساتھ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی شکل میں ایسا فقیہ مل گیا جس نے اپنے فتاویٰ سے قوم کی درست سمت پر رہنمائی کر کے شاہ عبدالعزیزؒ کی یاد دلا دی۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں برعظیم کی تمام قومیں رنگ، نسل اور مذہب کی تفریق کے باوجود اجتماعی جدوجہد میں برابر طور پر شریک ہوئی تھیں۔ یقیناً اس جنگ میں مسلمانوں کو ہندوؤں کی بانسبت زیادہ نقصان کا سامنا کرنا پڑا لیکن ہندو قوم بھی آزادی و حریت کی اس جنگ میں برابر کی شریک تھی۔ برعظیم کی اس اجتماعی تحریک نے انگریز سامراج کو کافی پریشان کر دیا تھا اور وہ ان میں باہمی پھوٹ اور مذہبی اختلافات کو ہوا دینے کی پالیسی پر عمل پیرا ہوا۔ اسی دوران ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کا قیام عمل میں آیا جس میں اجتماعی جدوجہد کی فکر کا اعادہ کیا گیا تھا۔ اس ادارے نے اس درجہ ترقی کی کہ بقول مولانا حسین احمد مدنی (۱۸۷۹ء-۱۹۵۷ء) انگریز سامراج کے دماغ ماؤف ہو گئے۔ ۳۳ چنانچہ اس نے چند علماء کو اپنا ہمنوا بنا کر ان سے فتویٰ شائع کروایا، جس کی رو سے مسلمانوں کی کانگریس میں شرکت حرام قرار دی گئی۔ اس موقع پر مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے اس پروپیگنڈے کی نفی کرتے ہوئے مسلمانوں کو کانگریس میں جانے کا مشورہ دیا اور اس کے جواز میں فتاویٰ لکھے تاکہ اجتماعی جدوجہد کے نتیجے میں اس خطے سے انگریز سامراج کو جلد از جلد نکالا جا سکے۔

۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء میں مولانا احمد علی سہارنپوریؒ اور مولانا نانوتویؒ کا انتقال ہو گیا، اس لیے یہ سال ہندوستان کی تاریخ میں عام الحزن (غم کا سال) کہلاتا ہے۔ ۳۴ چنانچہ ''مظاہر العلوم'' اور ''دارالعلوم'' دونوں مدرسے یتیم ہو گئے۔ ان کٹھن حالات میں مولانا گنگوہیؒ نے ان ولی اللٰہی فکر کے مراکز کی مستقل سرپرستی فرمائی۔ چنانچہ مولانا نانوتویؒ کے انتقال کے بعد ولی اللٰہی

جماعت کے مراکز کو مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے سنبھالا اور شیخ الہند مولانا محمود حسن (۱۸۵۱ء-۱۹۲۰ء) کی فکری تربیت کی تا کہ وہ ولی اللٰہی جماعت کی ان کے بعد رہنمائی کے فرائض سرانجام دیں۔ چنانچہ ۱۲۹۴ھ/ ۱۸۷۷ء میں جب مولانا نانوتویؒ اور مولانا رشید احمد گنگوہیؒ حج کے لیے روانہ ہوئے تو مولانا محمود حسنؒ بھی ان کے ساتھ تھے۔ انہوں نے حاجی امداداللہ سے آپ کو بیعت کروایا ۳۵ اور اس قیام کے دوران ولی اللٰہی جماعت کی آئندہ کی حکمت عملی اور ان کے کردار کے حوالے سے انہیں تیار کیا گیا۔ مولانا نے واپس آکر ۱۲۹۵ھ/ ۱۸۷۸ء میں ''دارالعلوم'' میں ''ثمرۃ التربیت'' کے نام سے نوجوان طلباء وفضلاء کی جماعت تشکیل دی۔ ۳۶ اس جماعت کے مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے ایچ۔ بی خان لکھتے ہیں کہ:

''(اس کا مقصد یہ تھا کہ) حصول آزادی کے سلسلے میں ہندوستان اور بیرون ہندوستان خصوصاً اسلامی ممالک سے روابط پیدا کر کے آزادی پسند ممالک کا تعاون حاصل کیا جائے۔ چنانچہ مدرسہ دیوبند کے فارغ التحصیل طلباء کو افغانستان، ایران، بغداد اور عرب وغیرہ ممالک میں بھیجا گیا۔ جنہوں نے اس تحریک کو کامیاب بنانے کے لیے خفیہ طور پر اہم کردار ادا کیا۔'' ۳۷

''ثمرۃ التربیت'' نے تیس اکتیس سال تک مسلسل اور خفیہ کام کیا اور اس مدت کے تمام حالات صیغہ راز میں ہیں۔ اس تنظیم کا پبلک محاذ ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء میں ''جمعیۃ الانصار'' کے قیام سے عوام کے سامنے منظر عام پر آیا۔ یہ بات انتہائی اہمیت کی حامل ہے کہ ''ثمرۃ التربیت'' مولانا نانوتوی کی حیات میں قائم ہوئی تھی اور اس کے قیام کے دو سال بعد یعنی ۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۰ء میں مولانا نانوتویؒ کا انتقال ہو گیا۔ چنانچہ مولانا محمد ناصر نے لکھا ہے کہ:

''دارالعلوم سے فراغت پانے والے اور اپنے ساتھ منسلک طلبہ کی سیاسی تربیت کے مقصد کے پیش نظر آپ (مولانا محمود حسنؒ) نے اپنے استاد جلیل مجاہد حریت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے ایماء پر فضلاء اور بہی خواہان تحریک دارالعلوم کی انجمن ''ثمرۃ التربیت'' کے نام سے قائم کی۔'' ۳۸

حتمی طور پر یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ ''ثمرۃ التربیت'' کب تک قائم رہی تاہم ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء میں ''جمعیۃ الانصار'' کے قیام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ دراصل ''ثمرۃ التربیت'' ہی کی ترقی یافتہ شکل تھی۔ اس کی تائید مولانا محمد میاں نے بھی کی ہے۔ ۳۹ حضرت شیخ الہندؒ نے اپنے قابل شاگرد مولانا عبیداللہ سندھیؒ کو ''جمعیۃ الانصار'' کا ناظم بنایا۔ اس حوالے سے مولانا سندھیؒ خود لکھتے ہیں کہ:

''۱۳۲۷ھ (۱۹۰۹ء) میں حضرت شیخ الہند نے مجھے دیوبند طلب فرمایا اور مفصل حالات سن کر دیوبند رہ کر کام کرنے کے لیے حکم دیا۔ چار سال تک ''جمعیت الانصار'' میں کام کرتا رہا۔ اس جمعیت کی تحریک تاسیس میں مولانا محمد صادق صاحب سندھی اور مولانا ابومحمد احمد لاہوری اور عزیزی مولوی احمد علی میرے ساتھ شریک تھے۔'' ۴۰

مولانا محمد میاںؒ کی تحقیق کے مطابق اس تحریک سے قبل شیخ الہندؒ نے مولانا شاہ عبدالرحیم رائے پوری (۱۸۵۳ء-۱۹۱۹ء)، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (۱۸۵۲ء-۱۹۲۷ء) اور مولانا اشرف علی تھانوی (۱۸۶۳ء-۱۹۴۳ء) کو جمع کر کے زمانے

کی موجودہ ضرورتیں ان کے سامنے پیش کیں۔ مولانا تھانویؒ نے تو معذرت فرمالی البتہ باقی حضرات نے موافقت کی۔ ۴۱ مولانا سندھیؒ نے ''جمعیۃ الانصار'' کو قدیم طلباء کی تنظیم سے آگے بڑھا کر اس میں جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کو بھی شامل کیا ۴۲ اور یقیناً یہ عمل انہوں نے شیخ الہندؒ کے حکم پر کیا تھا۔ تاہم دارالعلوم کے اندرونی حالات مولانا محمد احمد (فرزند مولانا نانوتوی و مہتمم دارالعلوم) کے اہتمام میں کافی تبدیل ہو چکے تھے جو دارالعلوم کو سیاست سے دور رکھنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ارباب مدرسہ کو حضرت شیخ الہندؒ کی قائم کردہ ''جمعیۃ الانصار'' ایک آنکھ نہ بھائی اور انہوں نے اس کی مخالفت کی۔ اس پر شیخ الہندؒ نے باہمی محاذ آرائی سے بچنے کی خاطر ''جمعیۃ الانصار'' کا مرکز تبدیل کر کے دہلی منتقل کر دیا اور ''نظارۃ المعارف القرآنیہ'' کے نام سے ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۳ء میں دہلی میں مولانا سندھیؒ ہی کی نظامت میں اس نے کام شروع کیا۔ اس ادارہ کا مقصد جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کی سیاسی تربیت کرنا اور شاہ ولی اللہ کے فکر و فلسفہ کے مطابق ہندوستان کے معروضی حالات میں سیاسی رہنمائی کرنا تھا۔

شیخ الہندؒ نے شاہ ولی اللہؒ کی سیاسی تحریک میں عصری علوم کے حاملین کو بھی شامل کیا اور اس طرح انگریز سامراج کی تعلیمی و فکری تقسیم کی حکمتِ عملی کو ناکام بنادیا۔ اس حوالے سے مولانا سندھیؒ لکھتے ہیں کہ:

> ''مولانا شیخ الہند نے علی گڑھ کالج کے انقلابی عنصر کو اپنی تحریک میں شامل کر لیا تھا۔ ان کے پارٹی پروگرام چلانے والے ایک طرف مولانا کفایت اللہ اور مولانا حسین احمد تھے، تو ان کے ساتھ ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور مولانا محمد علی (جوہر) مساوی درجہ پر شریک تھے۔'' ۴۳

شیخ الہندؒ اپنی پیش بینی اور عبقریت کی بنا پر بھانپ گئے تھے کہ ولی اللہی فکر کو اس دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے اور اس کی بنیاد پر حریت و آزادی کی جدوجہد کو کامیاب بنانے کے لیے، دارالعلوم (دینی) اور علی گڑھ (عصری) کے اداروں کو مل کر کام کرنا ہوگا۔ انہوں نے اپنی اس سوچ کا اظہار اپنی آخری تقریر میں کیا جو انہوں نے جامعہ ملیہ کے تاسیسی جلسے میں کی اور ناسازیٔ طبع کے باعث آپ کی یہ تقریر علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے پڑھ کر سنائی تھی۔ شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ:

> ''اے نونہالانِ وطن جب میں نے دیکھا کہ میرے اس درد کے غم خوار (جس میں میری ہڈیاں پگھلی جا رہی ہیں) مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور سکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور میرے چند مخلص احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا۔ اور جس طرح ہم نے ہندوستان کے دو تاریخی مقاموں (دیوبند اور علی گڑھ) کا رشتہ جوڑا، کچھ بعید نہیں کہ بہت سے نیک نیت بزرگ میرے اس سفر پر نکتہ چینی کریں اور مجھ کو مرحوم بزرگوں کے مسلک سے منحرف بتلائیں۔ لیکن اہلِ نظر سمجھتے ہیں کہ جس قدر میں بظاہر علی گڑھ کی طرف آیا ہوں لیکن اس سے کہیں زیادہ علی گڑھ میری طرف آیا ہے۔'' ۴۴

شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ولی اللہی تحریک کی کامیابی کے لیے ہندو مسلم سمیت برعظیم کی دیگر قوموں کی اجتماعی جدوجہد سے ہی کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ نیز عدم تشدد کا طریقہ زیادہ سودمند اور موثر ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی یہ فکر کانگریس کی فکر کے مماثل تھی اور انہوں نے اس حوالے سے کانگریس کی ہمیشہ حمایت کی۔

فرماتے ہیں کہ:

"دونوں قومیں (ہندو مسلم) مل کر ایک ایسے زبردست دشمن کے مقابلے میں لیے کھڑے ہو جاؤ جو تمہارے ملک میں تمہاری آزادی کو پامال کر رہا ہے۔"[۴۵]

۱۳۳۱ھ/۱۹۱۲ء میں دنیائے اسلام پر ایک نئی مصیبت وارد ہوئی۔ وہ یہ کہ انگریزوں اور ان کی ہمنوا حکومتوں نے بلقان کی ریاستوں کو ترکوں کے مقابلہ میں لا کھڑا کیا۔ مولانا حسین احمد مدنیؒ کے بقول طرابلس اور بلقان کے زہرہ گداز مظالم اور اندرون ہند میں انگریزوں کی روزافزوں چیرہ دستیوں نے انہیں (مولانا محمود حسنؒ کو) اس قدر متاثر کیا کہ آرام وچین حرام ہو گیا اور بہت بے چین ہو گئے۔ اسی دوران ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴ء میں پہلی جنگِ عظیم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اب ان کے نزدیک وہ وقت آ گیا تھا کہ برطانیہ کے خلاف منظم کاروائی کا آغاز کر دیا جائے۔ انہوں نے ایک منصوبہ کے تحت مولانا عبیداللہ سندھیؒ کو افغانستان بھیجا، جہاں شیخ الہندؒ کی غیر منظم جماعت ان کی منتظر تھی۔ مولانا سندھیؒ کی ذمہ داری تھی کہ افغانستان کی حکومت سے رابطہ کر کے ہندوستان کی آزادی کے لیے راہ ہموار کریں اور ترکی، روس، جرمنی اور جاپان کو بھی اس مقصد پر تیار کیا جائے۔ شیخ الہندؒ مولانا شاہ عبد الرحیم رائے پوری (۱۸۵۳ء - ۱۹۱۹ء) کو ہندوستان میں اپنا قائم مقام بنا کر خود حجاز کی جانب روانہ ہوئے تاکہ اپنے اتحادیوں کی مدد سے ہندوستان سے انگریز سامراج کو ولیس نکالا دیا جائے۔ تاہم ان کے جانے کی خبر انگریز کے جاسوسی ادارے کے ذریعے پتہ چل گئی اور ان کے وارنٹ گرفتاری جاری ہو گئے۔ دوسری طرف مولانا سندھیؒ نے ان بیرونی طاقتوں کا بیک وقت ہندوستان پر حملے کی منصوبہ بندی کے حوالے سے چند ریشمی خطوط کے ذریعہ شیخ الہندؒ کو مطلع کرنے کے لئے حجاز پہنچانے کی کوشش کی جو بوجوہ ناکام ہو گئی۔ شریفِ حجاز کی غداری کی وجہ سے شیخ الہندؒ کو حجاز سے گرفتار کر کے مالٹا کے قید خانے میں بھیج دیا گیا۔ دولتِ عثمانیہ کے ختم ہونے تک انہیں وہی رکھا گیا۔ اس دوران مولانا حسین احمد مدنیؒ سمیت ان کے چند ساتھی بھی ان کے ساتھ قید رہے۔ بالآخر ۱۳۳۸ھ/ ۱۹۱۹ء میں ہندوستانی قوم کی بیداری اور دباؤ نے انگریز سامراج کو مجبور کیا کہ وہ شیخ الہندؒ کو رہا کر دیں چنانچہ وہ آزاد ہو کر واپس تشریف لائے اور ان کا زبردست استقبال کیا گیا۔ اسی سال "جمعیۃ علماء ہند" کی بنیاد رکھی گئی اور شیخ الہندؒ نے اس کی سرپرستی فرمائی تاکہ مستقبل میں ولی اللّٰہی جماعت اس نئے نام سے حریت وآزادی کی اس تحریک میں اپنا کردار ادا کرے۔ بہر حال ۱۳۳۹ھ/ ۱۹۲۰ء میں شیخ الہندؒ کے انتقال کے بعد ولی اللّٰہی فکر کا یہ دوسرا دور بھی اختتام پذیر ہوا۔

(ج) ولی اللّٰہی تحریک کا تیسرا دور

شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کے انتقال کے بعد ولی اللّٰہی جماعت کی امامت ان کے قابل شاگرد مولانا عبیداللہ سندھیؒ نے سنبھالی۔ مولانا عبیداللہ سندھیؒ حضرت شیخ الہندؒ کے معتمد ترین شاگرد تھے جنہوں نے ان کی جماعت کو ایک نئے دور میں داخل کر دیا، جسے ہم ولی اللّٰہی فکر کا تیسرا دور کہہ سکتے ہیں۔ مولانا سندھیؒ دارالعلوم دیوبند سے اپنی تعلیم مکمل کر کے سیدھے بھرچونڈی تشریف لے گئے، جہاں مولانا کے مرشد حافظ محمد صدیقؒ اور ان کے انتقال کے بعد ان کے خلفاء غلام محمد دین پوریؒ اور مولانا تاج محمود امروٹیؒ کے

زیرِ سایہ روحانی تربیت کے مراحل طے کیے۔ اس دوران انہوں نے 'دار ارشاد' کے نام سے مدرسہ قائم کیا اور اس کے نصاب میں شاہ صاحب کی کتب کو بھی داخل کیا۔ ۲۶ تاہم انہیں بہت جلد شیخ الہندؒ نے دوبارہ طلب کر لیا۔ انہوں نے شیخ الہندؒ کے حکم پر ''جمعیۃ الانصار'' اور ''نظارۃ المعارف'' کے پلیٹ فارم سے نوجوانوں میں قرآنی فہم وشعور اور اجتماعی جدوجہد کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ بعد ازاں شیخ الہند کے حکم سے کابل تشریف لے گئے۔ کابل پہنچ کر شیخ الہند کی غیر منظم جماعت کو اپنا منتظر پایا۔ انہوں نے ایک طرف اس جماعت کو منظم کیا تو دوسری طرف افغانستان کو ہندوستان کی آزادی میں کردار ادا کرنے کی ترغیب بھی دی۔ وہ ترکی اور جرمن کے نمائندوں سے بھی ملے اور ایک انقلابی منصوبہ بنایا جس کے نتیجے میں ان ممالک نے مشترکہ طور پر ہندوستان سے انگریز سامراج کے انخلاء میں کردار ادا کرنا تھا۔ اس حوالے سے شیخ الہندؒ شاہ عبد الرحیم رائے پوری کو اپنا قائم مقام بنا کر خود حجاز تشریف لے گئے تاکہ حجاز اور ترکی کی مدد سے اس منصوبے کو عملی شکل دی جائے۔ مولانا سندھیؒ نے اس خفیہ منصوبہ کی تفصیل چند ریشمی خطوط میں لکھ کر انتہائی رازداری سے سندھ بھیجی تاکہ ولی اللٰہی جماعت کے افراد اسے حجاز پہنچا دیں، تاہم یہ خطوط بوجوہ شیخ الہندؒ تک پہنچنے سے پہلے ہی پکڑے گئے اور یہ منصوبہ ناکام ہو گیا۔ اس منصوبے کو بعد میں تحریک ریشمی رومال کا نام دیا گیا اور اس کے سرپرستوں میں مولانا شاہ عبد الرحیم رائے پوری (۱۸۵۳ء-۱۹۱۹ء) اور مولانا الیاس دہلوی (۱۸۸۵ء-۱۹۴۴ء) جیسے بزرگ بھی شیخ الہندؒ کے ساتھ تھے۔ تحریک کی ناکامی کے بعد شیخ الہندؒ کو حجاز سے گرفتار کر کے مالٹا بھیج دیا گیا اور مولانا سندھیؒ بھی افغانستان سے روس تشریف لے گئے۔

مولانا سندھیؒ نے روس میں اشتراکی انقلاب کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ اپنے سفر میں انہوں نے روس میں نئی بنیادوں پر ایک نئے عالم کو تعمیر ہوتے ہوئے دیکھا۔ نیا روس بالکل لادین تھا اور مولانا پکے دین دار تھے۔ لیکن مولانا کی دین داری نے انقلابیوں کی اس لادینی میں بھی صحیح دینی جذبہ سرگرم پایا۔ انہیں اسلام روسی انقلاب کی ان ساری بلندیوں سے بھی بلند نظر آیا۔ یہ بات درست ہے کہ مولانا نے اس سفر میں مذہبی رجعت پسند قوتوں کو ختم ہوتے دیکھا اور اس کا ان پر گہرا اثر بھی ہوا لیکن وہ ان حالات میں بھی روسی حکومت کو ولی اللٰہی فکر کی اہمیت سمجھاتے رہے، جس کے وہ قائل بھی ہوئے۔ چنانچہ مولانا لکھتے ہیں کہ:

> ''ایک بار ایک موقع پر جہاں بڑے بڑے مدبر، پروفیسر اور ادیب جمع تھے، کارل مارکس کی تعریف کرنے لگے۔ میں مارکس کی تمام کتابیں دیکھ چکا تھا۔ مجھ سے پوچھا ایسا نظریہ اس سے پہلے تم نے دیکھا ہے؟ میں نے کہا کہ شاہ ولی اللہ دہلوی مفکر ہندوستان، فلاسفر، کارل مارکس سے ایک سو سال پہلے ہوئے ہیں جن کے ہم پیرو ہیں۔ انہوں نے کارل مارکس کی پیدائش سے ایک سو سال پہلے اپنی کتابوں میں لکھ دیا ہے۔ روسیوں نے کہا کہ وہ کتابیں کہاں اور کون کون سی ہیں؟ میں نے ان تمام کے نام بتائے۔ جب انہوں نے دیکھا تو سب نے متفقہ طور پر کہا کہ ہم تو یہی سمجھتے تھے کہ کارل مارکس اس نظریہ کا موجد ہے۔ مگر یہ تو سب کچھ اس سے پہلے موجود تھا۔'' ۲۷

مولانا سندھیؒ روس میں کچھ عرصہ قیام کے بعد اپنی اصل منزل ترکی کی طرف روانہ ہوئے۔ یہاں انہوں نے خلافتِ عثمانیہ کو ختم ہوتے اور مصطفیٰ کمال اتاترک کی رہنمائی میں ترکی کی نشاۃ ثانیہ کا عمل اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ ''خلافتِ عثمانیہ'' مسلمانوں کی عظمت رفتہ کا نشان اور قوت کا مظہر تھی۔ اس کی بقا کے لیے ہندوستان نے تحریک خلافت کی مہم چلائی مگر اس میں ناکامی ہوئی۔

مولانا سندھیؒ ۱۳۴۵ھ/ ۱۹۲۶ء میں حجاز پہنچے اور ولی اللّٰہی تحریک کے مستقبل پر غور وفکر کرنا شروع کیا۔ انہوں نے شاہ ولی اللہ کی کتب کا انتہائی گہرائی سے مطالعہ کیا۔ ولی اللّٰہی تحریک کی ناکامی کے اسباب تلاش کیے اور مستقبل میں ان ناکامیوں سے بچنے اور مؤثر حکمتِ عملی اپنانے کی کوشش کی۔ چنانچہ ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء میں جب وہ ۲۴ سالہ جلاوطنی کے بعد ہندوستان واپس تشریف لائے تو انہوں نے ولی اللّٰہی فکر کو ایک نئے انداز میں پیش کیا۔ مولانا نے اپنے مشاہدہ کی روشنی میں اس بات کا اندازہ لگایا تھا کہ "پان اسلامزم" کا نظریہ خلافتِ عثمانیہ کے خاتمے کے بعد اب ممکن نہیں رہا۔ وہ قومی تحریکات کا بڑے قریب سے مشاہدہ کر چکے تھے اور حضرت شیخ الہندؒ کی حکمت عملی کی روشنی میں یہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان کو اپنی آزادی کے لیے دیگر اسلامی ممالک پر انحصار کرنے کی بجائے قومی اور ملی بنیادوں پر اجتماعی جدوجہد کرنا ہوگی۔ اس حوالے سے انہوں نے ہندو، مسلم سمیت دیگر قوموں کو بھی اس جدوجہد میں حصہ لینے کی دعوت دی۔ وہ انگریز سامراج کی قائم کردہ ہندو مسلم تقسیم کے مخالف تھے اور اس حوالے سے انہوں نے جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی اور سندھ نیشنل بورڈ قائم کیے تاکہ اس سازش کو ناکام بنایا جاسکے۔ ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہاں پوری اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

> "جب ۱۹۳۹ء میں مولانا سندھی ہندوستان واپس تشریف لائے تو ان کی سیاست کی بنیاد ہندو مسلم اتحاد اور دونوں بڑی قوموں کی مشترکہ جدوجہد پر قائم تھی۔ وہ ہرگز نہیں چاہتے تھے کہ ملک میں فرقہ وارانہ مسئلہ پیدا کرکے تیسری قوت (انگریز) کو فائدہ اٹھانے کا کوئی ادنیٰ موقع دیا جائے۔"[۴۸]

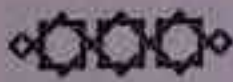
وہ ولی اللّٰہی فکر کی روشنی میں ہندو مسلم کو سیاست میں بالخصوص اور دیگر امور میں بالعموم ایک نظریاتی اور اجتماعی وحدت کے طور پر دیکھنا چاہتے تھے اور اس مسئلہ میں وحدت الوجود کی ولی اللّٰہی تعبیر سے استفادے کے حامی تھے۔ مولانا نے اپنی طویل جدوجہد اور ولی اللّٰہی جماعت کی مساعی سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مستقبل میں کوئی ایسی دینی یا لادینی تحریک کامیاب نہیں ہوگی، جو تشدد کے اصول پر کاربند ہوگی۔ چونکہ اس اصول کی بنیاد شیخ الہندؒ نے رکھی تھی اس لیے اسے ولی اللّٰہی فکر کے تیسرے دور کی اساس قرار دیا جاسکتا ہے اور ولی اللّٰہی فکر سے منسوب ہر جماعت کو اس اصول پر خود کو پرکھنا ہوگا۔ اس حوالے سے مولانا سندھیؒ فرماتے ہیں کہ:

> "مولانا شیخ الہند انڈین نیشنل کانگرس میں شریک ہوگئے تھے۔ اس سے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ عدمِ تشدد کی پالیسی سے ڈومینین اسٹیٹس حاصل کیا جائے ...... واقعہ یہ ہے کہ عدم تشدد کی پابندی کا لازمی نتیجہ صرف ڈومینین اسٹیٹس ہی ہوسکتا ہے۔"[۴۹]

مولانا اپنے عمیق مطالعہ کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچے کہ ہمیں یورپین ممالک کے طرز پر اپنے نظام میں تجدیدی تبدیلی کرنا ہوگی۔ ان کی سوچ یہ تھی کہ آج نہیں تو کل انگریز اس خطے سے چلا جائے گا اور مسلمان چونکہ طویل غلامی کے نتیجے میں ریاستی امور سے نابلد ہو چکے ہیں اس لیے جدید ترقیات کو ان سے سیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ چنانچہ مولانا خود لکھتے ہیں کہ:

> "بات یہ ہے کہ ہماری قوم پرانے اصول حکمت بھول چکی ہے۔ اب وہ یورپین طریقے کے نظام حکومت کو سیکھ کر کامیاب ہوسکے گی ...... بے شک روح وہی (اسلامی) رہے گی مگر حکومت کی صورت یقیناً یورپین ہوگی۔ ہمیں اس وقت ڈومینین اسٹیٹس قبول کرنا چاہیے۔"[۵۰]

یہ بات درست ہے کہ مولانا سندھیؒ کی طبیعت میں روایتی علماء کا عکس نہیں تھا بلکہ اس کے برعکس وہ وسیع الذہن، وسیع القلب اور جدید خیالات کو قبول کرنے والے تھے۔ اس کا باعث ان کی جولانی طبع کے ساتھ ساتھ انقلابات زمانہ کا عینی مشاہدہ بھی تھا جو انہوں نے اپنی ۲۴ سالہ جلاوطنی کے دوران حاصل کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ ہندوستان واپس تشریف لائے تو جمعیۃ علماء ہند اور ان کے چند مخلص شاگردوں اور متعلقین کے سوا رجعت پسند مذہبی طبقے نے ان کے نظریات کی مخالفت کی۔ چنانچہ مولانا مسعود عالم ندوی نے ان پر اعتراض کیا کہ مولانا سندھیؒ اسلام اور ہندوستانی قومیت کا معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں۔ ۵۱ مولانا مناظر احسن گیلانی نے مولانا سندھیؒ کے معرکۃ الآراء مقالہ (مطبوعہ الفرقان لکھنؤ) پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا سید سلیمان ندوی کو خط میں لکھا کہ یہ مقالہ ارتدادی عقائد کے دائرے میں آتا ہے۔ ۵۲ ان کے نظریہ وحدت انسانیت اور وحدت الوجود کی غلط تعبیر کی گئی۔ ان کے نظریہ قومیت اور اس کے مقابلہ میں "پان اسلامزم" کے متعلق مولانا کی رائے کو مطعون ٹھہرایا گیا۔ ان کو معتزلی فکر کا شارح اور یورپ کی مادیت کا قائل کہا گیا۔ ان کے نظریہ تصوف اور مقصدیت کو آڑے ہاتھوں لیا گیا۔ اسی طرح ان پر اشتراکیت کا الزام لگایا گیا۔ اگرچہ مولانا سندھیؒ کے افکار پر تنقید کی جا سکتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے حوالے سے اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں افراط و تفریط کا بہت دخل ہے۔ اس حوالے سے اگر ان پر غیر جانبدارانہ تحقیق کی جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کو سمجھنے میں بعض لوگوں کو شدید غلطی ہوئی ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی سیاسی تحریک نے برصغیر کے معروضی حالات میں اپنا نمایاں کردار ادا کیا اور اس تحریک سے وابستہ علماء نے مکمل تاریخی تسلسل کے ساتھ اسے آگے منتقل کیا۔ یہ بات شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کو دیگر مسلم مفکرین سے ممتاز کرتی ہے کہ انہوں نے اپنی سیاسی فکر کی تشکیل کے لیے ایک جماعت تیار کی اور اس جماعت نے ایک طویل عرصے تک مکمل فکری تسلسل کے ساتھ ان کی سیاسی تحریک کو جاری رکھا۔ بلاشبہ یہ شاہ صاحبؒ کی جماعت کی برپا کردہ تحریک ہی تھی جس کے نتیجے میں انگریز سامراج نے اس خطے سے اپنا بوریا بستر گول کیا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ آج ہم ولی اللّٰہی جماعت کے ان اولوالعزم علماء کی جدوجہد کا حقیقی شعور حاصل کریں اور اپنی پسند ناپسند سے بالاتر ہو کر آزادی پسند علماء کی قربانیوں سے اپنے لیے راہ عمل متعین کریں۔

حواشی وحوالہ جات:

۱۔ سندھی، عبید اللہ، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک (سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۲۰۰۸ء) ص ۳۸۔
۲۔ برکاتی، محمود احمد، شاہ ولی اللہ اور ان کا خاندان، (مجلس اشاعت اسلام، لاہور، ۱۳۸۴ھ) ص ۸۶۔
۳۔ پھلتی، محمد عاشق، القول الجلی، (کتب خانہ انواریہ، لکھنؤ، ۱۹۹۰ء) ص ۷۸۔
۴۔ فریدی، نسیم احمد، نادر مکتوبات شاہ ولی اللہ دہلوی (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۱۰ء) ص ۶۷-۶۸
۵۔ ظہور الدین بٹ، شاہ ولی اللہ کا قافلہ (ادارہ ادب اطفال، لاہور) ص ۲۹۔

۶۔ محمد میاں، سید، علماءِ ھند کا شاندار ماضی (مکتبہ رشیدیہ، کراچی، ۱۹۹۱ء) ج ۲ ص ۲۹-۳۱۔

۷۔ شیخ احمد سرہندی کے بیٹوں کے نام خواجہ محمد صادق، خواجہ محمد سعید، خواجہ معصوم اور خواجہ محمد یحییٰ ہیں ان میں سے خواجہ محمد صادق کا جوانی میں انتقال ہوگیا تھا بالکل اسی طرح شاہ صاحبؒ کے فرزند شاہ عبدالغنی کا بھی جوانی میں انتقال ہوگیا تھا۔

۸۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۵۷۔

۹۔ علماءِ ھند کا شاندار ماضی، ج ۲، ص ۴۳-۴۵۔

۱۰۔ دہلوی، شاہ عبدالعزیز، فتاویٰ عزیزی (مطبع مجتبائی، دہلی) ص ۱۷۔

۱۱۔ ثریا ڈار، شاہ عبد العزیز دهلوی اور ان کی علمی خدمات (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۹ء) ص ۱۳۰۔

۱۲۔ ندوی، ابوالحسن علی، تاریخ دعوت و عزیمت (مجلس نشریات اسلام، کراچی، س۔ن) ج ۵، ص ۳۶۸۔

۱۳۔ محمد اکرام، شیخ، رودِ کوثر (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۹ء) ص ۵۹۱۔

۱۴۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۷۵۔

۱۵۔ اس حوالے سے مرزا حیرت دہلوی نے حیاتِ طیبہ میں تاریخی حقائق کو مسخ کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعد ازاں بعض احباب نے اسے اولین ماخذ کی حیثیت دے کر اس نظریے کی ترویج کی۔

۱۶۔ اس حوالے سے ملاحظہ ہوں علماءِ ھند کا شاندار ماضی ج ۲، ص ۲۳۶، سیرت سید احمد شهید، ج ۱، ص ۲۳، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۷۰۔

۱۷۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۹۳-۹۴۔

۱۸۔ بعض نام نہاد محققین نے اس تحریک کو تحریک طالبان افغانستان کے مماثل قرار دیا ہے۔ تاہم اس فکر کا ماخذ ہی درست نہیں ہے۔

۱۹۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۹۴-۹۵۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۹۴۔

۲۱۔ ظہور الدین بٹ، شاہ ولی اللہ کا قافلہ، ص ۶۶۔

۲۲۔ شیخ محمد تھانوی وہ بزرگ ہیں جن کے مسلک پر مولانا اشرف علی تھانوی کاربند تھے اور شیخ الہند کی جماعت کی سیاست کو غلط مانتے تھے۔

۲۳۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۱۰۷۔

۲۴۔ عتیق احمد (مرتب)، اٹھارہ سو ستاون: اخبار اور دستاویزیں (مجلس ترقی ادب، لاہور) ص ۱۷۵۔

۲۵۔ میرٹھی، عاشق الٰہی، تذکرۃ الرشید (مکتبہ مدنیہ، لاہور، ۱۴۰۶ھ) ج ۱، ص ۷۳۔

۲۶۔ محمود احمد ظفر، حکیم، حیات حاجی امداد اللہ مهاجر مکی (الکتاب، لاہور، ۲۰۰۶ء) ص ۱۰۰۔

۲۷۔ گیلانی، مناظر احسن، سید، سوانح قاسمی (مکتبہ رحمانیہ، لاہور) ج ۲، ص ۱۲۷۔

۲۸۔ علماءِ ھند کا شاندار ماضی، ج ۴، ص ۲۸۶۔

۲۹۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۱۰۸۔
۳۰۔ محبوب رضوی، تاریخ دار العلوم دیوبند (لاہور، ۲۰۰۵ء) ج ۱، ص ۱۶۹۔
۳۱۔ سہ ماہی شعور و آگہی، ج ۳، شمارہ ۳، ص ۴۸، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۱ء، لاہور۔
۳۲۔ گیلانی، مناظر احسن، سوانح قاسمی، ج ۲، ص ۲۲۳۔
۳۳۔ مدنی، حسین احمد، نقش حیات (دار الاشاعت، کراچی، س۔ن) ج ۲، ص ۳۸۱۔
۳۴۔ عبد الرشید ارشد، بیس بڑے مسلمان (مکتبہ رشیدیہ، لاہور، ۲۰۰۱ء) ص ۱۷۵۔
۳۵۔ اصغر حسین، سید، حیات شیخ الهند (ادارہ اسلامیات، لاہور، ۱۹۷۷ء) ص ۴۲۔
۳۶۔ شاہجہان پوری، ابو سلمان، شیخ الهند مولانا محمود حسن: ایک سیاسی مطالعہ (مجلس یادگار شیخ الاسلام، کراچی، ۱۹۸۸ء) ص ۳۶۔
۳۷۔ ایچ۔ بی۔ خان، برصغیر پاک و ہند کی سیاست میں علماء کا کردار (قومی ادارہ برائے تحقیق تاریخ و ثقافت، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء) ص ۴۴۔
۳۸۔ محمد ناصر، مولانا، شیخ الهند اور تحریک آزادی، (شاہ ولی اللہ میڈیا فاؤنڈیشن) ص ۱۷۔
۳۹۔ علماء ہند کا شاندار ماضی، ج ۵، ص ۱۲۱۔
۴۰۔ سندھیؒ، عبید اللہ، سرگزشت کابل، مرتب: مولانا عبد اللہ لغاری (دار الکتاب، لاہور، ۱۹۹۸ء) ص ۱۱۔
۴۱۔ علماء ہند کا شاندار ماضی (حاشیہ)، ج ۵، ص ۱۲۱۔
۴۲۔ محمد میاں، سید، تحریک شیخ الهند (مکتبہ رشیدیہ، کراچی، ۱۹۸۸ء) ص ۲۶۱۔
۴۳۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۱۱۴۔
۴۴۔ نقش حیات، ج ۲، ص ۶۷۷۔
۴۵۔ شیخ الهند مولانا محمود حسن: ایک سیاسی مطالعہ، ص ۲۱۲۔
۴۶۔ ماہنامہ الرحیم، ج ۱، شمارہ ۴، ص ۳۰-۳۱، ستمبر ۱۹۶۳ء۔
۴۷۔ سرگزشت کابل، ص ۲۳۱-۲۳۲۔
۴۸۔ شاہجہان پوری، مولانا عبید اللہ سندھیؒ (حیات و خدمات) (دار الکتاب، لاہور، ۲۰۰۷ء) ص ۲۲۰-۲۲۳۔
۴۹۔ ایضاً، ص ۳۰۷۔
۵۰۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، ص ۱۱۴۔
۵۱۔ ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ)، ج ۵۵، شمارہ ۳، ص ۱۸۰۔
۵۲۔ ندوی، سید سلیمان، مکاتیب سلیمانی، مرتب: مسعود عالم ندوی (دار المصنفین، اعظم گڑھ) ص ۱۷۹۔

ابوالحسن علی ندوی، مولانا محمد ناظم ندوی کی نظر میں

محمد ارشد ☆

مقالہ نگار کو ۱۹۸۶ء۔۱۹۸۷ء کے دوران میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی (۶ر محرم ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴ء۔۳۱ر دسمبر ۱۹۹۹ء) کی حیات و افکار کے مطالعہ (بسلسلۂ ایم اے علومِ اسلامیہ) کے سلسلے میں پاکستان و ہند میں مقیم ان کے جن اعزہ و اقرباء اور قدیم رفقاء و تلامذہ کے ساتھ مراسلت اور ملاقاتوں کا موقع میسر آیا ان میں مولانا محمد ناظم ندوی (۱۹۱۳ء۔۲۰۰۰ء)، سابق استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، و شیخ الجامعہ، جامعہ عباسیہ بہاول پور، بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں۔ مقالہ نگار نے مولانا محمد ناظم ندوی سے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے ساتھ اپنی رفاقت کی سرگزشت نیز ان کے علمی و ادبی، دعوتی و اصلاحی کارناموں کے بارے میں اپنے خیالات و تاثرات کو احاطۂ تحریر میں لانے کی درخواست کی تھی۔ جواب میں انھوں نے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے حیات و افکار کے بارے میں ایک مختصر تحریر سے سرفراز کیا۔ سطورِ ذیل میں راقم السطور کے نام مولانا محمد ناظم ندوی کے مکتوب نیز مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے بارے میں ان کی تحریر قارئین مجلّہ الایام کی نذر کی جا رہی ہے۔ ابتدا میں مولانا محمد ناظم ندوی کے احوال و آثار کا مختصر تذکرہ کر دیا گیا ہے۔ آخر میں ان کی تحریر میں مذکور اعلام کے بارے میں حواشی و تعلیقات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

۱۔ مولانا محمد ناظم ندوی: سوانحی خاکہ

مولانا محمد ناظم ندوی دسمبر ۱۹۱۳ء میں قصبہ علی نگر (بہار شریف) میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم گھر پر حاصل کرنے کے بعد کچھ عرصہ ہندو پاٹھ شالا میں تعلیم حاصل کی۔ بعد ازاں ۱۹۲۶ء میں مدرسہ عزیزیہ (بہار) میں داخلہ ہو گیا۔ ۱۹۲۸ء میں مولانا مسعود عالم ندوی (۱۱ر فروری ۱۹۱۰ء۔۱۶ر مارچ ۱۹۵۴ء)[۱] کی تحریک پر دارالعلوم ندوۃ العلماء میں داخل ہوئے۔[۲] دارالعلوم ندوۃ العلماء میں ممتاز مراکشی عالم و ادیب علامہ تقی الدین الہلالی (۱۳۱۱ھ۔۱۴۰۸ھ/۱۸۹۳ء۔۱۹۸۷ء) سے عربی زبان و ادب

☆ ڈاکٹر محمد ارشد، شعبۂ اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔ Email: arshad571@yahoo.com

کی تحصیل کی۔ ۳ علامہ تقی الدین الہلالی کے دارالعلوم میں بحیثیت استاذ اعلیٰ عربی زبان وادب تقرر سے برصغیر پاک وہند میں عربی زبان وادب کی تعلیم کا ایک نیا دور اور نیا طرز شروع ہوا۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مولانا مسعود عالم ندوی اور مولانا محمد ناظم ندوی نے ان سے خاص طور سے فائدہ اٹھایا اور ان کے ممتاز شاگردوں میں ہوئے۔ محرم ۱۳۵۱ھ/مئی ۱۹۳۲ء میں علامہ سید سلیمان ندوی اور علامہ تقی الدین الہلالی کی نظارت میں دارالعلوم ندوۃ العلماء سے ایک عربی رسالہ الضیاء کے نام سے مولانا مسعود عالم ندوی کی ادارت میں جاری ہوا تو مولانا محمد ناظم ندوی اور سید ابوالحسن علی ندوی نے اس میں مضمون نگاری کا آغاز کیا۔ رسالہ الضیاء کے ذریعے ان تینوں رفقاء کی علمی وادبی صلاحیتیں نکھر کر سامنے آئیں۔ ۴ علامہ تقی الدین الہلالی نے ندوۃ العلماء میں چند سالہ قیام کے دوران میں عربی انشاء پردازوں کی جو جماعت تیار کی ان میں سید ابوالحسن علی ندوی اور مولانا مسعود عالم ندوی کے بعد ممتاز ترین نام مولانا محمد ناظم ندوی کا ہے۔ ۵ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے ان تینوں فضلاء کی عربی انشاء پردازی کی شہرت ہندوستان کے حدود سے نکل کر بلادِ عربیہ تک جا پہنچی۔ عربی زبان وادب میں مولانا محمد ناظم ندوی کو جو کمال حاصل تھا اس کی شہادت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے مولانا محمد زکریا کاندھلوی کے نام ایک خط میں بایں الفاظ دی ہے: ''میرے ایک پرانے رفیق جو نہایت ذی استعداد عالم اور تجربہ کار ہیں اور جامعہ عباسیہ کے شیخ الجامعہ رہ چکے ہیں اور ان کی عربیت ہم سب لوگوں میں ممتاز ہے۔'' ۶ مولانا محمد ناظم ندوۃ العلماء سے فراغت (۱۹۳۲ء) کے بعد علامہ سید سلیمان ندوی کے ایماء سے جامعہ اسلامیہ ڈابھیل (گجرات) میں بحیثیت استاذ عربی مقرر ہوئے (۱۹۳۴ء)۔ چار سال بعد دارالعلوم ندوۃ العلماء میں استاد ادب عربی مقرر ہوئے۔ دارالعلوم میں انھوں نے تدریس وتعلیم کے ساتھ ساتھ بحیثیت قائم مقام مہتمم دارالعلوم ندوۃ العلماء بھی خدمات انجام دیں (۱۹۴۲ء تا ۱۹۴۸ء)۔ ۷

دارالعلوم ندوۃ العلماء میں قیام کے دوران میں مولانا محمد ناظم ندوی اور سید ابوالحسن علی ندوی کے مابین ادبی وفکری اور دینی ودعوتی دلچسپیوں کے اشتراک کے سلسلے میں ایک نہایت اہم چیز مولانا محمد الیاس (۱۳۰۳ھ-۱۳۶۳ھ/۱۸۸۶ء-۱۹۴۴ء) کی تبلیغی جماعت کے ساتھ دونوں کی وابستگی اور لکھنؤ اور اس کے مضافات میں دعوتی وتبلیغی کام ہے۔ دارالعلوم کے اساتذہ اور طلباء اور لکھنؤ شہر میں تبلیغی تحریک کو متعارف کرانے کا سہرا سید ابوالحسن علی ندوی کے سر ہے۔ لکھنؤ اور اس کے مضافات میں تبلیغی کام میں مولانا محمد ناظم ندوی نے ان کی سرگرم رفاقت کی جس کا اعتراف سید ابوالحسن علی ندوی نے بایں الفاظ کیا ہے: ''دارالعلوم ندوۃ العلماء کے طلباء اور اساتذہ میں سے رفیق محترم مولانا سید محمد ناظم صاحب ندوی نے لکھنؤ کے اس تبلیغی کام میں بڑی رفاقت کی۔'' ۸ تاہم دارالعلوم سے علیحدگی کے بعد تبلیغی جماعت سے ان کی وابستگی برقرار نہ رہی۔ مولانا محمد ناظم ندوی نے ۱۹۵۰ء میں پاکستان ہجرت کی اور کراچی میں سکونت اختیار کر لی۔ تقریباً ایک سال تک سعودی سفارت خانے سے منسلک رہے۔ ۱۹۵۱ء میں جامعہ عباسیہ بہاول پور کے شیخ الجامعہ کے طور پر ان کا تقرر ہوا اور ۱۹۶۳ء تک اس منصب پر فائز رہے۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۶۳ء کو کراچی میں جماعت اسلامی کے زیر انتظام ادارۂ معارف اسلامی کا قیام عمل میں آیا تو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے ایماء پر اس کے نائب صدر مقرر ہوئے۔ اسی سال جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں بحیثیت استاد منسلک ہوئے۔ ۱۹۷۰ء میں بہاول پور سے کراچی

منتقل ہوگئے اور بقیہ زندگی علوم دینیہ کی تعلیم و تدریس میں بسر کی۔[9]

مولانا محمد ناظم کے علمی و ادبی آثار میں سید سلیمان ندوی کے خطبات مدارس کے عربی ترجمے (الرسالة المحمدية، جو بیروت سے شائع ہوا) کے علاوہ عربی شعری دیوان باقة الازهار (کراچی: دار التالیف والترجمہ، ۱۹۷۹ء) اور قصیده رائية (مطبعة القادر، کراچی، س۔ن) شامل ہیں۔[10] مولانا مسعود عالم ندوی نے حاضر المسلمي الهند و غابرهم کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی، جس کا مسودہ محب الدین خطیب مدیر جریدہ الفتح (قاہرہ) کو طباعت کی غرض سے بھیجا گیا، مگر وہ کتاب طبع نہ ہوسکی۔ اس کتاب کے دو ابواب مولانا مسعود عالم کی خواہش پر مولانا محمد ناظم ندوی نے لکھے تھے، اور انہی کے نام سے کتاب میں شامل ہوئے تھے۔[11] مولانا محمد ناظم ندوی نے جدید اصول و منہج پر تدریس و تعلیم عربی زبان کی غرض سے چار اجزا پر مشتمل ایک عربی ریڈر المنهج الجديد لدراسة اللغة العربية کے نام سے تالیف کی۔

۲۔ مولانا محمد ناظم ندوی کا مکتوب گرامی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بیتِ ناظم

۱۴۲۳ اے درخشاں سوسائٹی

کراچی-۳۷

۱۵/ذی الحجہ ۱۴۰۷ھ/ ۱۱/اگست ۱۹۸۷ء

جناب ارشد صاحب

سلام مسنون

۸/۱۱ کو آپ کا خط موصول ہوا۔ آپ کی خواہش کی تکمیل کردی گئی، چونکہ میں ایک عرصہ سے بعض عوارض میں مبتلا ہوں لہٰذا کوئی مبسوط مقالہ لکھنا میرے لیے مشکل ہے لہٰذا چند سطریں سپردِ قلم کر کے ارسال کر رہا ہوں۔ والعذر عند کرام النّاس مقبول۔

حسن اتفاق سے مولانا علی میاں کو بھی آج ہی خط لکھ رہا تھا لہٰذا آپ کے کام کا بھی ذکر کردیا ہے اور اپنی ان چند سطروں کا بھی۔

محمد ناظم ندوی

۳۔ سید ابوالحسن علی ندوی: شخصیت و فکر (مولانا محمد ناظم کی تحریر)

صدیقِ محترم مولانا علی میاں ایک عالمی شہرت کے عالمِ دین، صاحب پیام صوفی، مؤلف و محقق شخصیت کے حامل ہیں۔ وہ سارے عالم اسلام میں ایک داعی دین، دانشور اور مفکّر کی حیثیت سے معروف ہیں۔ ان کے عہدِ حیات ہی میں ان کے

عظیم کارناموں پر کام شروع ہوگیا ہے۔ وہ نابغۂ زمانہ اور وہبی صلاحیتوں کے حامل ہیں۔ میری ان سے پہلی ملاقات اس وقت ہوئی جب انہوں نے دارالعلوم ندوۃ العلماء کے ایک جلسہ میں عربی زبان میں سیرت پر تقریر کی تھی۔ یہ واقعہ ۱۹۲۹ء کا ہے۔ میرے دوست مولانا مسعود عالم صاحب ندوی مرحوم نے حیرت و استعجاب سے اس نوعمر ہونہار طالب علم کی تقریر سن کر مجھ سے چند کلمات میں تعارف کرایا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبۂ ادب عربی کے درجۂ فاضل کا امتحان دینے والے تھے یا امتحان دے چکے تھے۔ ان کے ابتدائی اساتذہ میں مولانا خلیل عرب یمانی ۱۲ تھے جن سے انھوں نے ادب عربی کی تعلیم پائی تھی اور اسی زمانہ سے عربی زبان میں لکھنا اور بات کرنا سیکھا تھا۔ جناب خلیل عرب لکھنؤ یونیورسٹی میں استاد تھے۔ وہ نحو، لغت اور بلاغت کے مسلّم عربی النسل یمانی ادیب ولغوی تھے۔ ان کے علم وفضل کا اعتراف ڈاکٹر عبدالوہاب عزام مرحوم ۱۳ نے جب وہ مصری سفیر کی حیثیت سے کراچی میں مقیم تھے [؟]۔ وہ اپنے ہم نام الخلیل کی طرح نحو کے امام تھے۔

سادات حسنی کے ایک مشہور ومعروف خانوادہ سے ان (سید ابوالحسن علی ندوی) کا نسبی تعلق ہے۔ یہ خانوادہ اپنے علم و فضل، تقویٰ وطہارت اور اسلامی خدمات میں مشہور ومعروف ہے۔ ان کے والد حضرت مولانا عبدالحئیؒ مؤلف نزھۃ الخواطر ۱۴ کا ان کی کمسنی میں انتقال ہوگیا تھا لہٰذا ان کی تربیت وتعلیم کا کام ان کے بڑے بھائی جناب ڈاکٹر سید عبدالعلیؒ ناظم ندوۃ العلماء ۱۵ نے انجام دیا۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء میں حضرت مولانا حیدر حسن خاں ٹونکی ۱۶ صدر مدرس دارالعلوم سے انہوں نے حدیث کی تعلیم پائی، مولانا شبلی مدرّسِ فقہ دارالعلوم ندوہ ۱۷ سے فقہ کی بعض کتابیں پڑھیں، اس کے علاوہ علامہ تقی الدّین الہلالی مراکشی سے ادب عربی میں استفادہ کیا۔ ۱۸ علامہ الہلالی کا چند ماہ قبل سو سال سے زیادہ عمر کے بعد مراکش میں انتقال ہوا۔ اس ماہ مجلّہ البعث الاسلامی میں علامہ تقی الدین الہلالی پر ایک مبسوط مقالہ آیا ہے ۱۹ جس میں مولانا علی میاں کا بار بار ذکر آیا ہے۔

(ا) علامہ تقی الدین الہلالی نے وطن میں واپسی کے بعد وہاں کے ایک عربی رسالہ الدعوۃ میں اپنے ایک مقالہ میں مولانا ابوالحسن علی ندوی اور مولانا مسعود عالم صاحب ندویؒ اور راقم السطور کا خصوصی ذکر کیا ہے۔ ہم تین افراد عربی زبان کے شوقین شمار ہوتے تھے اور برِّصغیر میں بہت سے لوگوں کو ان تین احباب کا اس حیثیت سے علم ہے۔ میں تو گوشۂ گمنامی میں کچھ نہیں کرسکا اور مولانا مسعود عالم صاحب ۴۴ کی عمر میں دنیا سے رخصت ہوگئے اور بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ صاحب طرز اعلیٰ درجہ کے انشاء پرداز اور وسیع العلم، وسیع القلب، کثیر الاحباب عالم دین اور دین اسلام کے غلبہ کا دل میں جذبۂ بے پایاں رکھتے تھے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مسعود عالم صاحب مولانا علی میاں کے مخلص دوست تھے۔

البتہ حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی اطال اللہ عمرہ نے وہ کام کیا اور وہ کام کر رہے جو ایک جماعت بھی نہیں کرسکتی ہے۔ وہ دین اسلام کے مبلغ ہیں، صاحب قلب، زاہد وعابد، صوفی وصافی، بے انتہا متواضع اور اس عہد کے بہترین نبض شناس، دین کی دعوت دینے کا وہ سلیقہ رکھتے ہیں جو بہت لوگوں کو حاصل نہیں ہے۔ حکام، امراء، سلاطین، علماء، صوفیہ، مبلغین میں سے ہر ایک طبقہ سے وہ اس اسلوب سے گفتگو یا خطاب کرتے ہیں کہ ہر فرد ان کی تقریر سے متاثر ہوتا ہے اور ان کے [کذا، کی] پُرخلوص باتوں کی وجہ سے ان سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کے برادر مکرم ڈاکٹر عبدالعلی صاحبؒ ناظم ندوۃ العلماء کے بعد علی میاں کے عہد

زرّیں میں دارالعلوم ندوہ نے جو ترقی کی ہے اس کی مثال نہیں ملتی ہے۔ مو کلی پھول بن کر عطر بیز ہوگئی ہے، قطرہ دریا بن کر تشنگی دور کررہا ہے۔ وہ بیک وقت اردو زبان اور عربی زبان کے خطیب ہیں اور اسی پایہ کے دونوں زبانوں کے انشاء پرداز بھی ہیں۔ گزشتہ سال میں جب جدّہ گیا تو ایک بڑے عربی ادیب وخطیب نے نجی مجلس میں کہا کہ سارے عالم عرب میں مولانا ابوالحسن علی کے برابر کوئی دوسرا عالم دین نہیں ہے۔ چونکہ وہ ایک دینی خانوادہ کے چشم وچراغ ہیں انہیں اس بات کا احساس ہے کہ سادات کرام پر اسلام کا، اس کی تبلیغ کا بڑا حق ہے اور اس کے احکام پر عمل کرنے کی زیادہ ذمہ داری ہے۔ وہ اس احساس ذمہ داری کے ساتھ لکھتے اور تقریر کرتے ہیں اور لوگوں کو دین اسلام کی دعوت دیتے ہیں۔ خاتم الانبیا علیہم السلام کی سیرت میں وہی عملی نمونہ ہے جس کو قرآن کریم نے ان اجری الا علی اللہ کے ذریعہ اعلان کیا ہے، چونکہ علماء ورثۃ الانبیاء ہیں لہٰذا ان کے سامنے بھی اجرِ آخرت ہی کا تصور رہتا ہے۔ قرآن کریم کی اس تعلیم کا بڑا مظہر حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی کی ذات گرامی ہے۔ چونکہ میرے تعلق کا زمانہ بہت طویل ہے جس کا آغاز ۲۹ء سے ہوا اور یہ تعلق بڑھتا رہا۔ تحصیل علوم میں رفاقت کے بعد تدریس کے زمانہ میں بھی رفاقت رہی، پھر مولانا کا تعلق حضرت مولانا الیاس کاندھلوی ۲۱ نظام الدین بستی سے ہوا اور تبلیغی دورے میں بھی باہر جاتے اور بعض دوروں میں راقم السطور کو بھی رفاقت کی سعادت حاصل ہوئی۔

ماو مجنون ہم سبق بودیم در مکتب عشق ۲۲ او بصحرا رفت و ما در کوچہ ہا رسوا شدیم

مولانا علی میاں کی خوش نصیبی یہ ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ کے بہت سے نامی وگرامی علماء، صوفیہ، صلحاء، محدثین اور ادباء سے استفادہ کیا۔ علامہ خلیل عرب اور علامہ تقی الدین الہلالی مراکشی کے علاوہ حضرت مولانا شیخ حیدر حسن خاں، مولانا شبلی فقیہ، مولانا سید سلیمان ندوی، حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ ۲۳، مولانا زکریاؒ ۲۴، مولانا احمد علی لاہوری ۲۵، مولانا عبدالرحیم رائے پوریؒ ۲۶ وغیرہ سے دینی وعلمی استفادہ کیا، ان کی صحبت میں رہ کر فیوض وبرکات حاصل کیے اور انہیں حق ہے کہ کہیں تمتع ز ہر گوشۂ یافتم۔ ۲۷

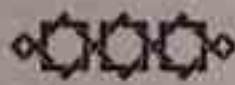
۲۰-۲۵ سال قبل حرم کعبہ میں جناب خمینی قائدِ انقلاب ایران، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کا ایک مرتبہ اجتماع ہوا۔ جناب خمینی نے مولانا ابوالحسن علی ندوی سے دعا کی درخواست کی۔ مولانا نے دعا کی اور عالم اسلام کے حق میں دعا میں قرآن کریم کی اس دعا کو بھی شامل کیا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ (الحشر، ۵۹:۱۰)، اس پر مولانا مودودی نے بھی مولانا موصوف کو یہ کہہ کر داد دی کہ آپ نے یہاں بھی...... رسید کیا۔ اسی طرح جناب خمینی نے ایک دینی وروایتی مثل کے بیان میں غلطی کی تو مولانا علی میاں نے فوراً اس کی اصلاح کی۔

صدیق محترم مولانا ابوالحسن علی ندوی کی تالیفات کی تعداد سو سے زیادہ ہے، جن میں متعدد کتابیں کئی کئی جلدوں پر مشتمل ہیں، ان میں کتابچے بھی ہیں۔ عربی زبان کے علاوہ انگریزی میں بھی بعض کتابوں کے ترجمے ہوئے ہیں۔ میرا عالم عرب جب بھی جانے کا اتفاق ہوا لوگوں نے مولانا علی میاں اور مولانا مودودی کی خیریت دریافت کی۔ علی میاں کی بہت سی خوبیوں

کے علاوہ ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ وسیع القلب ہیں، نظریاتی اختلاف کے باوجود اہل علم اور اہل فضل کا بڑی فراخ دلی سے اعتراف کرتے ہیں کہ نہ صرف اعتراف کرتے بلکہ بڑی تفصیل سے اس [کذا، ان] کے علم وفضل کا اور اس [کذا، ان] کی تالیفات سے جو مجموعی فائدہ پہنچا ہے اس کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ وہ وسیع القلبی ہے جو بہت کم اہل علم معاصرین میں پائی جاتی ہے، بلکہ المعاصرۃ اصل المنافرۃ کا ظہور ہوتا ہے۔ بلکہ بعض حضرات کے نزدیک چند کوتاہیوں یا غلطیوں کو ہدف تنقید بنا کر اس [کذا، ان] کی تمام خوبیوں کو نظر انداز کر کے ہی تشفی وتسلی ہوتی ہے۔

محمد ناظم ندوی

جناب ارشد صاحب آپ کی علمی درخواست کی تکمیل کردی گئی۔ یہ چند سطریں تو مولانا علی میاں جیسی نابغۂ روزگار ہستی کے لیے کافی نہیں ہے [کذا، ہیں] مگر ''جہد المقل'' یہی ہے۔

❁❁❁

حواشی وتعلیقات:

۱۔ مولانا مسعود عالم ندوی (۲۱ر محرم ۱۳۲۸ھ/ ۱۱ر فروری ۱۹۱۰ء تا ۱۰ر رجب ۱۳۷۳ھ/ ۱۶ر مارچ ۱۹۵۴ء): مولانا مسعود عالم ندوی ۲۱ر محرم ۱۳۲۸ھ/ ۱۱ر فروری ۱۹۱۰ء کو صوبۂ بہار میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی عربی و فارسی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی، اور بہار شریف کے ہائی اسکول میں داخل ہوئے۔ تحریک خلافت کے دنوں میں انگریزی اسکولوں، کالجوں کے بائیکاٹ کی تحریک نے زور پکڑا تو ان کے والد نے انہیں مدرسہ عزیزیہ میں داخل کرادیا۔ مدرسہ عزیزیہ سے فراغت کے بعد بہار کے مدرسہ شمس الہدیٰ (پٹنہ) میں داخل ہوئے۔ چند ماہ مدرسہ امینیہ دہلی میں بھی گزارے۔ اکتوبر ۱۹۲۷ء میں دار العلوم ندوۃ العلماء (لکھنؤ) میں داخل ہوئے۔ یہیں ان میں عربی زبان وادب کا ذوق بیدار ہو کر پختگی اختیار کر گیا۔ شیخ تقی الدین الہلالی المراکشی استاذ عربی ادب سے انھوں نے خوب استفادہ کیا۔ دار العلوم سے فراغت کے بعد لکھنؤ یونیورسٹی سے فاضل ادب کا امتحان پاس کیا۔ مولانا سید سلیمان ندوی اور علامہ تقی الدین الہلالی نے ندوۃ العلماء سے عربی میں ایک ماہنامہ رسالہ الضیاء کے نام سے جاری کرنے کا ڈول ڈالا تو مولانا مسعود عالم کو اس رسالے کی ادارت کی ذمہ داری تفویض کی گئی۔ الضیاء کا پہلا شمارہ محرم ۱۳۵۱ھ/ مئی ۱۹۳۲ء کو نکلا۔ دو سال تک یہ رسالہ ڈاکٹر ہلالی کے زیر نگرانی مولانا مسعود عالم کی ادارت میں نکلتا رہا۔ ۱۳۵۲ھ میں شیخ الہلالی دار العلوم سے علیحدہ ہو کر عراق چلے گئے تو اس رسالے کی ادارت کی پوری ذمہ داری مولانا مسعود عالم کے ذمے آپڑی۔ یہ رسالہ عالم عرب کے مؤثر حلقوں میں ان کے تعارف کا ذریعہ بن گیا۔ مولانا مسعود عالم الضیاء کے ایڈیٹر کے علاوہ دار العلوم میں عربی ادب وانشاء کے معلم بھی تھے۔ ۱۳۵۶ھ/ ۱۹۳۷ء میں انھوں نے ندوۃ العلماء چھوڑ کر اخبار مدینہ (بجنور) کے عملۂ ادارت میں شمولیت اختیار کرلی۔ تقریباً چھ سات ماہ بعد ندوۃ العلماء واپس آگئے لیکن جلد ہی خدا بخش اورینٹل لائبریری پٹنہ میں کیٹلاگر ہو کر چلے

گئے (۱۶ر دسمبر ۱۹۳۷ء) اور سات سال اس لائبریری سے وابستہ رہے۔ مولانا مسعود عالم ندوی ندوۃ العلماء کے ان معدودے فضلاء میں سے تھے جو سید ابوالاعلیٰ مودودی کی فکری دعوت سے متاثر ہو کر جماعت اسلامی سے وابستہ ہوئے، اور اس کے نہایت سرگرم داعی بن گئے۔ ۱۹۴۲ء میں وہ جماعت اسلامی کے عربی نشر واشاعت کے شعبہ کے انچارج ہو کر پہلے دارالاسلام پٹھان کوٹ اور بعد ازاں جالندھر چلے گئے۔ وہاں انھوں نے دارالعروبہ للدعوۃ الاسلامیہ کے نام سے نشرواشاعت کے لیے ایک ادارہ قائم کیا۔ قیامِ پاکستان کے بعد وہ پاکستان چلے آئے اور راولپنڈی میں دارالعروبہ کا دفتر قائم کیا۔ ساتھ ہی انھوں نے مولانا سید ابوالاعلیٰ کی متعدد تحریروں: دین حق، اسلام اور جاھلیت، جھاد فی سبیل اللہ، اور شھادت حق وغیرہ کا عربی میں ترجمہ کیا۔ مولانا مسعود عالم نے سید ابوالاعلیٰ مودودی کی فکر اور تحریک کو عالم عرب میں متعارف کرانے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ اس غرض سے انھوں نے جماعت اسلامی کے سفیر اور ترجمان کی حیثیت سے عرب ممالک کا متعدد بار سفر بھی کیا۔ اس دور میں عالم عرب کے موقر ترین اسلامی مجلات المسلمون، الدعوۃ، منبر الشرق اور الفتح وغیرہ میں ان کے مضامین شائع ہوتے رہے۔ ۵ر اکتوبر ۱۹۴۸ء وہ جماعت اسلامی کے حلقۂ راولپنڈی کے امیر مقرر کیے گئے۔ ۱۹۵۳ء میں تحریک ختم نبوت کے دوران میں گرفتار ہوئے اور چار ماہ کی اسیری کے بعد ۲ر اگست ۱۹۵۳ء کو رہا ہوئے۔ مارچ کے اوائل میں اپنے پاسپورٹ کی توسیع وتجدید کے سلسلے میں کراچی پہنچے جہاں ۱۶ر مارچ ۱۹۵۴ء/ ۱۰ر رجب ۱۳۷۳ھ کو اس جہان فانی سے انتقال کر گئے۔ مولانا مسعود عالم ندوی کی تصانیف میں سے حسب ذیل بطور خاص قابل ذکر ہیں: ۱۔ مولانا سندھی اور ان کے افکار و خیالات پر ایک نظر (بانکی پور، پٹنہ: مکتبۂ دین ودانش، س۔ن۔)؛ ۲۔ ھندوستان کی پھلی اسلامی تحریک (پہلی بار ۱۳۶۵ھ میں شائع ہوئی)؛ ۳۔ دیار عرب میں چند ماہ؛ ۴۔ محمد بن عبدالوھاب ایک بدنام اور مظلوم مصلح؛ ۵۔ محاسنِ سجاد (ابوالمحاسن مولانا محمد سجاد بہاری، م ۲۱ شوال ۱۳۵۹ھ/ ۲۳ نومبر ۱۹۴۰ء) کے بارے میں تاثراتی تحریروں کا مجموعہ)؛ ۶۔ اشتراکیت اور اسلام؛ ۷۔ عربوں کی قومی تحریک؛ ۸۔ نظرۃ اجمالیۃ؛ ۹۔ حاضر المسلمی الھند و غابرھم (عربی: غیر مطبوعہ جس کے دو ابواب مولانا محمد ناظم ندوی کے قلم سے ہیں)؛ مکاتیب سلیمان (ترتیب وتحشیہ)۔ مولانا مسعود عالم ندوی کے احوال وآثار اور علمی وادبی کارناموں کے بارے میں ملاحظہ ہو: سید سلیمان ندوی، ''مقدمہ''، بشمولہ مسعود عالم ندوی، مولانا سندھی اور ان کے افکار و خیالات پر ایک نظر، ص ۷ الف تا ۲۲ الف؛ مولانا ابوالحسن علی ندوی، پرانے چراغ (کراچی: مجلسِ نشریاتِ اسلام، س۔ن)، جلد ۱، ص ۳۱۷۔۳۵۷؛ وہی مصنف، کاروانِ زندگی (کراچی: مجلسِ نشریاتِ اسلام، س۔ن۔)، جلد ۱، ص ۱۱۶۔۱۱۸؛ اختر راہی، مسعود عالم ندوی: سوانح و مکتوبات (گجرات: مکتبۂ ظفر ناشر قرآنی قطعات، ۱۹۷۵ء)، ص ۱۷۔۳۹؛ اعجاز الحق قدوسی، اقبال اور علمائے پاک وھند (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۷ء)، ص ۳۵۷۔۳۶۷؛ سید اسعد گیلانی، مسافرانِ عدم (لاہور: حسنات اکیڈمی، س۔ن۔)، ص ۳۶۔۵۰۔

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد ناظم ندوی، ''میرا مطالعہ''، سہ ماہی الزبیر (بہاولپور)، کتب خانہ نمبر، شمارہ ۱۱ (۱۹۶۷ء)،

ص ۵۷۰ت۔۵۷۵؛ محمد راشد شیخ، ''ندوہ کا ایک درخشاں ستارہ مولانا محمد ناظم ندوی''، بانگ حرا (لکھنؤ)، جلد ۴، شمارہ ۷، جولائی ۲۰۰۵ء، ص ۲۶ تا ۳۰، ۳۷۔

۳۔ ڈاکٹر علامہ تقی الدین الہلالی المراکشی (۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء، ۱۸۹۴ء تا ۱۴۰۷ھ/۱۴۰۸ھ/۱۹۸۷ء)، مراکش کے علاقہ جبل ماسہ کے ایک قریہ رسانی میں پیدا ہوئے۔ حفظ قرآن اور ابتدائی دینی تعلیم کے بعد الجزائر کا سفر کیا اور وہاں علماء سے حدیث و فقہ کی تحصیل کی۔ وہاں سے ۱۹۲۰ء کی دہائی میں مصر چلے گئے اور جامعۂ ازہر میں داخلہ لے لیا تاہم زیادہ تر استفادہ علامہ سید رشید رضا سے کیا۔ اخوان المسلمون کے بانی حسن البنا کے افکار و خیالات سے بھی گہرے طور سے متاثر ہوئے۔ مراکش میں اخوان المسلمون کی شاخ قائم کرنا چاہی، لیکن فرانسیسی سامراجی حکام نے گرفتار کرلیا، رہائی پر وطن سے ہجرت پر مجبور کر دیے گئے۔ غیوبت میں انھیں مراکش میں فرانسیسی اقتدار کے خلاف سرگرمیوں کے الزام میں سزائے موت سنائی گئی۔ علامہ موصوف ادائیگی فریضۂ حج کے بعد ۱۹۲۸ء/ ۱۹۲۹ء کے لگ بھگ ہندوستان چلے آئے اور بنارس میں مقیم ہوئے۔ ہندوستان میں قیام کے دوران میں علامہ عبدالرحمن مبارک پوری (م ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۵ء) صاحب تحفة الاحوذی فی شرح سنن الترمذی سے حدیث پڑھی۔ جلد ہی لکھنؤ یونیورسٹی میں عربی زبان وادب کے استاد مقرر ہوئے۔ بعد ازاں ناظم ندوۃ العلما ڈاکٹر سید عبدالعلی اور معتمدِ تعلیمات مولانا سید سلیمان ندوی کی دعوت پر دارالعلوم ندوۃ العلما میں عربی زبان وادب کے استاذِ اعلیٰ کے طور پر انھوں نے تدریس کے فرائض سنبھال لیے۔ تقی الدین ہلالی مراکشی کی دارالعلوم ندوۃ العلما میں آمد اور چار سالہ قیام (۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء تا ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء) سے دارالعلوم میں عربی زبان و ادب کی تعلیم کا نیا دور شروع ہوا جس کے نتیجہ میں دارالعلوم کے طلباء و فضلاء میں عربی کے متعدد ادیب و انشاء پرداز پیدا ہوئے جن کی شہرت ہندوستان کے حدود سے متجاوز ہو کر بلادِ عربیہ تک پہنچی، عربی زبان کا جدید نصاب تیار ہوا اور الضیاء (مسعود عالم ندوی کی ادارت میں) کا اجراء ہوا۔ علامہ تقی الدین ہندوستان سے اپنے ملک مراکش چلے گئے۔ بعد ازاں انھوں نے بون یونیورسٹی (جرمنی) سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی (۱۹۴۰ء) اور جرمن ریڈیو کے شعبۂ عربی نشریات سے بہ حیثیت عربی مترجم منسلک ہوئے۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد عراق چلے گئے اور بغداد یونیورسٹی کے کلیۃ التربیۃ میں علوم اسلامیہ کے استاد مقرر ہوئے۔ مراکش کی آزادی کے بعد اپنے وطن چلے گئے اور محمد خامس یونیورسٹی رباط میں تدریسی ذمہ داریاں سنبھال لیں (۱۹۵۹ء)۔ سعودی حکومت کی دعوت پر ۱۹۶۸ء سے اسلامیہ یونیورسٹی مدینہ منورہ میں تدریس کی خدمات انجام دینے لگے۔ مسجد نبوی میں تدریس اور امامت و خطابت کے فرائض بھی انجام دیے۔ علامہ تقی الدین الہلالی انگریزی و فرانسیسی پر بھی عبور رکھتے تھے۔ وہ مدینۂ منورہ میں وہ درس و تدریس کے علاوہ انگریزی میں قرآن حکیم اور بخاری شریف اور حدیث کی بعض دوسری کتابوں کے ترجمہ میں مشغول رہے۔ ان کی شہرت کی ایک بڑی وجہ ڈاکٹر محمد محسن خان کے اشتراک سے قرآن مجید کا انگریزی ترجمہ و تفسیر حواشی The Noble Qur'an ہیں جو الریاض سے ۱۹۹۶ء (دارالسلام پبلشرز) سے شائع ہوا۔

علامہ تقی الدین الہلالی کے احوال و آثار، خصوصاً دارالعلوم ندوۃ العلما میں عربی زبان وادب کے فروغ کے سلسلے میں ان

کی خدمات نیز فضلائے دارالعلوم پر ان کے فکری اثرات کے لیے دیکھیے: عبدالماجد دریابادی (مرتب)، مکتوبات سلیمانی (لکھنؤ: صدق جدید بک ایجنسی، ۱۹۶۷ء)، جلد۲، ص۳۰، حاشیہ ۷۵؛ سید ابوالحسن علی ندوی، حیات عبدالحی (کراچی: مجلس نشریات اسلام، س۔ن۔)، ص۳۷۶-۳۷۷؛ وہی مصنف، کاروان زندگی (کراچی مجلس نشریات اسلام، س۔ن)، جلد۱، ص۱۱۵-۱۱۸؛ وہی مصنف، ''میری محسن کتابیں'' مشمولہ مولانا محمد عمران خان ندوی (مرتب)، مشاہیر اہل علم کی محسن کتابیں (کراچی: مجلس نشریات اسلام، ۲۰۰۴ء)، ص۱۷۰-۱۷۲؛ شمس تبریز خاں، تاریخ ندوۃ العلما (لکھنؤ: مجلس صحافت ونشریات ندوۃ العلما، ۱۴۳۲ھ/۲۰۱۱ء)، جلد۲، ص۴۱۵-۴۱۷، ۴۲۲؛ سعید الاعظمی الندوی، ''العلامہ الدکتور محمد تقی الدین الہلالی المراکشی''، البعث الاسلامی (لکھنؤ)، جلد۳۲، شمارہ۵ (محرم الحرام ۱۴۰۸ھ/ستمبر ۱۹۸۷ء)، ص۸۰-۹۰؛ جلد۳۲، شمارہ۶ (ربیع الاول ۱۴۰۸ھ/اکتوبر، نومبر ۱۹۸۷ء)، ص۸۰-۹۰۔ تقی الدین الہلالی کے افکار وخیالات کے جائزہ کے لیے دیکھیے:

Henri Lauziere, "*The Evolution of the Salafiyya in the Twentieth Century Through the Life and Thought of Taqi al-Din al-Hilali*", Ph.D. Dissertation, Georgetown University, USA, 2008, 446 pages.

۴۔ محمد اسحاق جلیس ندوی، تاریخ ندوۃ العلماء (لکھنؤ: مجلس صحافت ونشریات ندوۃ العلماء، ۱۴۳۲ھ/۲۰۱۱ء)، جلد۲، ص۴۱۶، ۴۲۲-۴۲۳۔

۵۔ سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، جلد۱، ص۱۱۵-۱۱۸؛ وہی مصنف، حیاتِ عبدالحی، ص۳۷۶-۳۷۷؛ وہی مصنف، پرانے چراغ (کراچی: مجلسِ نشریاتِ اسلام، س۔ن۔)، جلد۱، ص۳۲۰-۳۲۲۔

۶۔ سید محمد حمزہ حسنی ندوی (مرتب)، مکتوباتِ مفکرِ اسلام مولانا سید ابولحسن علی ندوی (کراچی: مجلس نشریاتِ اسلام، ۲۰۰۵ء)، جلد۲، ص۳۹۷۔

۷۔ محمد اسحاق جلیس ندوی، تاریخ ندوۃ العلماء، جلد۲، ص۴۴۴۔

۸۔ سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، جلد۱، ص۲۸۶۔

۹۔ محمد راشد شیخ، ''ندوہ کا ایک درخشاں ستارہ مولانا محمد ناظم ندوی''، ص۲۹-۳۰، ۳۷۔

۱۰۔ عربی ادب میں مولانا محمد ناظم ندوی کی خدمات کے تنقیدی جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: ابوالحسن علی الندوی، ''تقدیم''، مشمولہ محمد ناظم ندوی، باقۃ الازہار (کراچی: دارالتالیف والترجمہ، ۱۹۷۹ء)، ص۱تا۲؛ سید احمد زکریا الغوری (مرتب)، مقدمات امام ابی الحسن الندوی (دمشق/بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۳۱ھ/۲۰۱۰ء)، جلد۲، باب ''مقدماتہ لکتب الادب العربی''؛ محمد اجتباء ندوی، ''ہندوستان میں عربی ادبیات''، معارف (اعظم گڑھ)، جلد۱۷۹، شمارہ۴ (ربیع الاول ۱۴۲۸ھ/اپریل ۲۰۰۷ء)، ص۲۸۴؛ حامد اشرف ہمدانی، شعراء العربیۃ فی باکستان (لاہور: شعبۂ تصنیف وتالیف، جامعہ پنجاب، ۲۰۱۲ء)، ص۳۳۰تا۳۳۹۔

۱۱ اختر راہی، مسعود عالم ندوی: سوانح و مکتوبات، ص ۴۳، حاشیہ ۱۔

۱۲ شیخ خلیل بن محمد عرب، استاذ عربی زبان و ادب، لکھنؤ یونیورسٹی، و دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔ شیخ خلیل عرب خالص عربی النسل تھے، لیکن ان کی ولادت بھوپال میں ہوئی۔ سب سے پہلے ان کے دادا شیخ حسین بن محسن انصاری حدیدہ یمن سے بعہد سکندر بیگم ۱۸۶۲ء میں بھوپال آئے۔ دوسری بار وہ ۱۸۶۹ء میں شاہجہان بیگم کے عہد میں آئے لیکن چار سال کے بعد پھر یمن چلے گئے۔ شیخ حسین مجتہد یمن علامہ قاضی محمد علی الشوکانی (م ۱۲۵۰ھ) کے صاحبزادے علامہ احمد بن محمد علی الشوکانی اور دوسرے جلیل القدر علمائے یمن کے شاگرد اور فن حدیث کے امام تھے۔ امیر الملک والا جاہ نواب صدیق حسن خان نے حجاز کے سفر میں ان سے سند حدیث لی اور انھیں بھوپال تشریف لانے کی دعوت دی۔ چنانچہ وہ ۱۸۷۹ء میں بھوپال آئے اور وہیں رہ پڑے۔ شیخ حسین کے قیام نے بھوپال کو دار الحدیث بنا دیا۔ ہندوستان میں ان کے درس حدیث کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ ان کے تلامذہ کا حلقہ بہت وسیع تھا۔ ان کے تلامذہ میں نواب صدیق حسن خان، مولانا محمد بشیر سہسوانی، اور مولانا شمس الحق ڈیانوی (صاحب غایۃ المقصود) اور بہت سے مقتدر علماء شامل ہیں۔ شیخ محمد حسین کے بڑے صاحبزادے شیخ محمد بن حسین اپنے باپ کے ساتھ یمن سے بھوپال آئے تھے۔ وہ عرصہ دراز تک دار العلوم ندوۃ العلماء کے ادب عربی کے استاذ اعلیٰ اور شیخ الحدیث رہے۔ شیخ خلیل اسی عرب گھرانہ میں ۱۳۰۴ھ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم علمائے بھوپال اور اپنے والد سے حاصل کی اور تکمیل ندوۃ العلماء کے اساتذہ سے کی۔ وہ مولانا سید امیر علی ملیح آبادی (صاحب تفسیر مواہب الرحمٰن وتصانیف کثیرہ) کے شاگرد خاص تھے۔ مولانا نے بعد از تکمیل کچھ عرصہ دار العلوم ندوۃ العلماء میں تدریس کی خدمت انجام دی۔ پھر تقریباً ۱۴ برس لکھنؤ یونیورسٹی میں عربی زبان و ادب کی تدریس کی خدمت انجام دی (۱۹۲۲-۱۹۳۶ء)۔ ہندوستان میں غیر مسلموں میں تبلیغ کا بڑا جذبہ رکھتے تھے۔ گو شیخ خلیل عرب نے اپنے اساتذہ اور شیوخ کے زیر اثر اہل حدیث کے مسلک کو اختیار کر لیا تھا اور وہ عامل بالحدیث تھے، بایں ہمہ تصوف سے لگاؤ رکھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے لکھنؤ میں ایک بزرگ مولانا شاہ وارث حسن سے بیعت کر لی تھی۔ لکھنؤ یونیورسٹی سے سبکدوش ہونے کے بعد وہ اپنے وطن بھوپال منتقل ہو گئے، جہاں عرصہ تک وہ مجلس علماء کے رکن اور ولی عہد صاحبہ کے صاحبزادہ کے اتالیق رہے۔ تقسیم ہند کے بعد کراچی چلے آئے۔ کراچی میں دعوت و تبلیغ اور عربی زبان کی تعلیم واشاعت میں میں مشغول رہے۔ اسی شہر میں ۲۶ راگست ۱۹۶۶ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: سید ابوالحسن علی ندوی، پرانے چراغ، جلد ۱، ص ۲۰۷-۲۲۶؛ وہی مصنف، شخصیات و کتب (لکھنؤ: کلیۃ اللغۃ العربیۃ وآدابہا، ندوۃ العلماء لکھنؤ، س۔ن) ص ۹۳-۱۱۱؛ وہی مصنف، حیاتِ عبدالحی، ص ۷۹، ۲۷۲، ۳۸۴؛ کاروان زندگی، جلد ۱، ص ۸۸-۹۱۔

۱۳ ڈاکٹر عبدالوہاب عزام (۱۸۹۳-۱۹۵۹ء)، معروف مصری دانش ور، ادیب، مصنف اور سفارت کار۔ عرب لیگ کے پہلے سیکرٹری جنرل ہوئے (۱۹۴۵-۱۹۵۲ء)، اور پاکستان وسعودی عرب میں مصر کے سفیر کے طور پر خدمات انجام دیں۔ عبدالوہاب عزام کو قیام پاکستان کے دوران میں علماء اور اہل دانش کے ہاں بڑی قدر و منزلت حاصل رہی۔

عبدالرحمٰن عزام انگریزی، فرانسیسی کے علاوہ اردو پر بھی دستگاہ رکھتے تھے۔ وہ اقبال کے شعر و فن کے شیفتہ و دلدادہ تھے۔ اقبال کے مختلف شعری دواوین سے چیدہ چیدہ نظمیں عربی میں منتقل کیں۔ یہ نظمیں عبدالماجد الغوری کی مرتبہ دیوان اقبال۔ الاعمال الکاملۃ ،۲ جلدیں (بیروت و دمشق: دارابن کثیر، ۱۴۲۸ھ/ ۲۰۰۷ء) میں بھی شامل ہیں۔ مزید دیکھیے

Zahid Munir Amir, "*A Non-Arab Poet Whose Songs Always Remained Arabian: Iqbal Studies, Urdu and Lebanon*", Journal of Research (Humanities), Vol. XLIX (Jan. 2013), pp. 145-164.

۱۴ نزھۃ الخواطر (عربی): ہندوستان کے اعلام (علماء و مشاہیر) کا دائرۃ المعارف، جو ہندوستان میں داخلۂ اسلام سے لے کر مصنف مولانا عبدالحی (۱۲۸۶-۱۳۴۱ھ تا ۱۸۶۹-۱۹۲۳ء) کے عہد تک کے چار ہزار سے زائد شخصیات کے سیر و تراجم پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب سات ضخیم جلدوں میں دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد دکن سے شائع ہوئی (۱۳۶۲ھ-۱۳۷۹ھ/ ۱۹۴۷ء-۱۹۵۹ء)۔

۱۵ سید عبدالعلی (۱۳۱۱-۱۳۸۰ھ تا ۱۸۹۳-۱۹۶۱ء)): ابتدائی تعلیم اور عربی و فارسی کی کتب اپنے نانا سید عبدالعزیز اور دادا مولانا حکیم سید فخرالدین خیالی سے پڑھیں۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء سے اپنے والد حکیم سید عبدالحی اور دوسرے اساتذہ سے درسیات کی تکمیل کی۔ محدث یمانی شیخ حسین ابن محسن انصاری کو اولیات سنا کر حدیث کی اجازۃ حاصل کی۔ بعد ازاں دارالعلوم دیوبند سے مولانا محمود حسن سے بخاری و ترمذی اور مولانا انور شاہ کشمیری سے ابوداؤد پڑھی۔ طب کی تحصیل اپنے والد اور دادا سے کی، چھ ماہ تک دہلی میں حکیم اجمل خان کی خدمت میں بھی رہے۔ مولانا عبدالعلی نے عربی تعلیم کے ساتھ ساتھ جدید انگریزی تعلیم کی تحصیل بھی جاری رکھی۔ لکھنؤ کے ایک مشنری سکول سے ۱۹۱۵ء میں میٹریکولیشن کا امتحان پاس کیا۔ کیننگ کالج لکھنؤ سے انٹرمیڈیٹ (ایف ایس سی) کا امتحان ۱۳۳۵ھ/ ۱۹۱۷ء میں اور اسی کالج سے بی ایس سی کا امتحان ۱۳۳۷ھ/ ۱۹۱۹ء میں امتیاز کے ساتھ پاس کیا اور ۱۳۳۸ھ/ ۱۹۲۰ء میں کنگ جارج میڈیکل کالج لکھنؤ میں داخل ہو گئے۔ اسی زمانہ میں ۱۳۳۹ھ/ ۱۹۲۱ء انھوں نے تکمیل الطب کالج لکھنؤ میں تدریس کی خدمت بھی انجام دی۔ ۱۳۴۳ھ/ ۱۹۲۵ء میں میڈیکل کالج کی تعلیم سے فراغت حاصل کی اور لکھنؤ میں مطب کا آغاز کیا۔ سید عبدالعلی اپنے والد کی وفات پر ۱۱ جمادی الاولیٰ ۱۳۴۲/ دسمبر ۱۹۲۳ء کو ندوۃ العلماء کے رکن انتظامی منتخب ہوئے تھے۔ ۱۳۴۷ھ/ ۱۹۲۸ء میں نائب ناظم اور تین سال بعد جون ۱۹۳۱ء سے ناظم ندوۃ العلماء منتخب ہوئے۔ وہ مئی ۱۹۶۱ء میں اپنی وفات تک مسلسل تیس سال تک ندوۃ العلماء کی نظامت کے منصب پر فائز رہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: سید ابوالحسن علی ندوی، حیات عبدالحی مع ضمیمہ مختصر حالات مولوی ڈاکٹر سید عبدالعلی، ص ۳۴۴-۳۹۸؛ وہی مصنف، شخصیات و کتب، ص ۸۰-۹۱۔

۱۶ مولانا حیدر حسن خان کی ولادت ریاست ٹونک راجپوتانہ میں ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم اپنے برادرِ بزرگ مفتی محمد حسن خان اور اپنے دوسرے فاضل و متبحر بھائی مولانا محمود حسن خان اور شہر کے دوسرے علماء سے حاصل کی۔ لاہور کا سفر کیا اور مدرسہ نعمانیہ میں مولانا غلام احمد نعمانی کے دامن سے وابستہ ہوئے اور ان کی نگرانی میں علوم عقلیہ اور نقلیہ میں

دستگاہ پیدا کی۔ لاہور سے علوم مروجہ سے فراغت کے بعد شیخ حسین ابن محسن انصاری الیمانی کے درس حدیث میں شرکت کی اور ان سے صحاح ستہ کا درس لیا اور تمام صحاح و متداول کتب حدیث کی سند حاصل کی۔ مولانا حیدر حسن نے اسی عہد کے دوسرے استاد حدیث مولانا سید نذیر حسین دہلی (۱۲۲۰ھ-۱۳۲۰ھ/ ۱۸۰۵ء-۱۹۰۲ء) کے درس میں بھی شرکت کی اور ان سے بھی سند لی۔ تکمیل کے بعد اپنے وطن ٹونک میں مدرسہ ناصریہ میں تدریس کا آغاز کیا۔ اسی زمانہ میں حجاز کا سفر کیا اور حج وزیارت سے مشرف ہوئے اور مولانا امداد اللہ مہاجر مکی سے بیعت کی۔ واپسی پر ۱۹۲۱ء میں دارالعلوم ندوۃ العلماء میں شیخ الحدیث کے منصب پر مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۰ء میں مولانا دارالعلوم ندوۃ العلماء سے ترک تعلق کر کے ٹونک چلے گئے اور وہاں مدرسہ فرقانیہ میں درس و تدریس میں تقریباً تین سال مشغول رہ کر ۱۵ر جمادی الاولی ۱۳۶۱ھ/ ۱۱ر مئی ۱۹۴۲ء کو داعی اجل کو لبیک کہا۔ مولانا حیدر حسن خان، بہت قلیل التصنیف تھے۔ صرف چند رسائل ان کی یادگار ہیں: ایک حجاب شرعی پر ان کا رسالہ (مطبع قیمہ، بمبئی)، دوسرا اصاع اور مسئلہ رفع یدین پر ان کے رسائل جو یکجا ایک کتاب کی شکل میں شائع ہوئے۔ (احوال و آثار کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے: سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، جلد ا، ص ۱۱۱؛ وہی مصنف، پرانے چراغ (کراچی: مجلس نشریات اسلام، س۔ن)، جلد ا، ص ۱۸۳-۲۰۶۔

۱۷۔ مولانا شبلی مدرس فقہ، دارالعلوم ندوۃ العلماء، جو فقیہ ندوہ کے نام سے معروف ہیں۔ نواح ۱۸۷۲ء میں جیراج پور (ضلع اعظم گڑھ) میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم کے بعد عربی علوم کی تحصیل کے لیے فرنگی محل لکھنؤ اور پھر مدرسہ عالیہ رام پور گئے، وہاں کئی برس رہ کر تعلیم کی تکمیل کی۔ تکمیل کے بعد مدرسہ چشمہ رحمت غازی پور میں عربی زبان و ادب کے استاد مقرر ہوئے۔ مولانا شبلی نعمانی انھیں دارالعلوم ندوۃ العلماء لے آئے (۱۹۰۶ء)، جہاں انھوں نے چالیس برس فقہ اور دیگر فنون کی تعلیم و تدریس کی خدمت انجام دی۔ وہ چالیس برس تک دارالعلوم کے دارالاقامہ کی نگرانی کے فرائض بھی انجام دیتے رہے۔ ۱۹۴۵ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔ دیکھیے: محمد سہیل شفیق (مرتب)، وفیاتِ معارف (کراچی: قرطاس، ۲۰۱۳ء)، ص ۱۵۲-۱۵۳۔

۱۸۔ علامہ تقی الدین الہلالی کی دارالعلوم آمد اور عربی زبان و ادب کی تعلیم و تدریس کے بارے میں دیکھیے اوپر حاشیہ ۳۔

۱۹۔ دیکھیے: سعید الاعظمی الندوی، "العلامہ الدکتور محمد تقی الدین الہلالی المراکشی"، البعث الاسلامی (لکھنؤ)، جلد ۳۲، شمارہ ۵ (محرم الحرام ۱۴۰۸ھ/ ستمبر ۱۹۸۷ء)، ص ۸۰-۹۰؛ جلد ۳۲، شمارہ ۶ (ربیع الاول ۱۴۰۸ھ/ اکتوبر، نومبر ۱۹۸۷ء)، ص ۸۰-۹۰۔

۲۰۔ ڈاکٹر سید عبدالعلی کے عہد نظامت میں ندوہ کی ترقی کے جائزہ کے لیے دیکھیے: محمد اسحاق جلیس ندوی، تاریخ ندوۃ العلماء، جلد ۲، ص ۳۹۲-۳۶۱۔

۲۱۔ سید ابوالحسن علی ندوی کا مولانا محمد الیاس کاندھلوی (م ۱۹۴۴ء) بانی تبلیغی جماعت کی ذات اور ان کی تبلیغی تحریک سے ربط و ضبط جنوری ۱۹۴۰ء میں قائم ہوا جو موخر الذکر کی وفات (جولائی ۱۹۴۴ء) کے بعد بھی برابر قائم رہا۔ سید ابوالحسن علی ندوی بانی تبلیغی جماعت کی شخصیت اور ان کی دینی دعوت سے بہت متاثر تھے۔ چنانچہ ان کی تحریک پر جنوری ۱۹۴۰ء میں

دارالعلوم ندوۃ العلماء کے طلباء اور مضافات لکھنؤ میں تبلیغی کام کا آغاز کیا۔ وہ اہم اجتماعات میں مولانا کی موجودگی میں ان کی ترجمانی کی خدمت انجام دیتے رہے۔ مولانا ابوالحسن علی نے تبلیغی کام کے سلسلے میں نہ صرف ہندوستان کے مختلف علاقوں (بشمول لکھنؤ، بھوپال، کان پور، سیتا پور، کشمیر، ریاست پونچھ اور شمال مغربی سرحدی علاقوں ضلع ہزارہ، پشاور اور پنجتار وغیرہ) کے طویل سفر کیے بلکہ سرزمین حجاز میں بھی اس تحریک کو متعارف کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔ سید ابوالحسن علی ندوی ان چند افراد میں سے تھے جنھیں مولانا محمد الیاس کی خصوصی محبت وشفقت اور ان کا قرب واعتماد حاصل رہا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، جلد۱، ص ۲۷۸-۳۱۱، ۳۲۶؛ سید ابوالحسن علی ندوی (مرتب)، مکاتیب حضرت مولانا شاہ محمد الیاس (کراچی: مجلس نشریات اسلام، ۱۹۹۳ء)، خصوصاً ص ۸-۸۵۔

۲۲ مولانا سے یہ شعر نقل کرنے میں تسامح ہوا ہے۔ شعر کے پہلے مصرعے میں لفظ ''مکتب'' کی جگہ ''دیوان'' آیا ہے۔ مکمل شعر اس طرح سے آیا ہے:

ما و مجنون ہم سبق بودیم در دیوان عشق او بصحرا رفت و ما در کوچہ ہا رسوا شدیم

۲۳ سید ابوالحسن علی ندوی کو اپنے عہد کے جن بزرگ علماء سے شرف تلمذ حاصل ہوا نیز جن سے خاص ذہنی وفکری اور روحانی مناسبت رہی ان میں مولانا سید حسین احمد مدنی (۱۸۷۹-۱۹۵۷ء) بھی شامل ہیں۔ سید ابوالحسن علی ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء کے دوران میں چند ماہ دیو بند میں مقیم ہو کر مولانا حسین احمد کے درس حدیث میں شریک رہے۔ سید ابوالحسن علی کے برادر معظم مولانا سید حسین احمد مدنی سے بیعت وارادت کا تعلق رکھتے تھے۔ اس خاندانی ماحول کے زیر اثر مولانا حسین احمد مدنی سے ان کے علمی وروحانی استفادے کا سلسلہ دورِ مابعد بھی جاری رہا۔ دیکھیے: سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، جلد۱، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ وہی مصنف، پرانے چراغ، جلد۱، ص ۹۶-۱۱۶۔

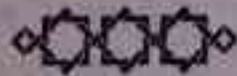
۲۴ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کو مولانا محمد الیاس کاندھلوی کے بعد تبلیغی جماعت کی جس شخصیت سے خاص مناسبت رہی وہ مولانا محمد زکریا کاندھلوی (۱۸۹۸-۱۹۸۲ء) ہیں۔ دونوں کے مابین تبلیغی کام سے متعلق حکمت عملی، دعوت کے پھیلاؤ وغیرہ امور سے متعلق طویل مراسلت بھی ہوئی۔ دونوں کے درمیان روابط کے بارے میں دیکھیے: سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، جلد۱، ص ۲۸۹، ۳۲۰-۳۲۲، ۳۲۸؛ سید محمد حمزہ حسنی (مرتب)، مکتوباتِ مفکر اسلام مولانا سید ابوالحسن علی ندوی (کراچی: مجلس نشریات اسلام، ۲۰۰۳ء)، جلد۱، ص ۱۴۹-۱۶۳؛ جلد۲ (کراچی ۲۰۰۵ء)، ص ۱۱-۴۶۵؛ وہی مصنف، سوانح شیخ الحدیث محمد زکریا کاندھلوی (کراچی: مجلس نشریات اسلام، س۔ن)، خصوصاً دیباچہ۔

۲۵ مولانا احمد علی لاہوری (م ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۲ء) سے استفادے کے لیے سید ابوالحسن علی ندوی نے ۱۹۳۰-۱۹۳۴ء کے درمیان میں متعدد بار لاہور کا سفر کیا۔ پہلے سفر (۱۹۳۱ء) میں انھوں نے مولانا احمد علی سے سورہ بقرہ کا ابتدائی حصہ پڑھنے کے علاوہ حجۃ اللہ البالغۃ کے درس میں شرکت کی۔ اس سفر میں مولانا احمد علی کے ایماء پر ان کے شیخ حضرت خلیفہ غلام محمد بہاول پوری کی خدمت میں (دین پور، ضلع خانپور) حاضری دی، اور ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء میں

ایک بار پھر لاہور کا سفر کیا اور مدرسہ قاسم العلوم کے باقاعدہ طالب علم بنے اور مدارس عربیہ کے فارغین یا منتہی طلباء کی کلاس (علماء کلاس جس میں مولانا عبید اللہ سندھی کے فہم قرآن و اسلوب تفسیر کی پیروی میں پورا قرآن مجید پڑھایا جاتا تھا) میں شرکت کی اور باقاعدہ سند حاصل کی۔ ۱۹۳۴ء میں مولانا کی ہدایت پر لاہور کا سفر کیا اور تین ماہ تک (اپریل تا جون) بادشاہی مسجد کے ایک حجرے میں مقیم ہو کر ذکر و شغل میں مشغول رہے۔ دیکھیے: سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، جلد ا،ص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۳-۱۳۴؛ وہی مصنف، پرانے چراغ، جلد ا، ص ۱۳۰-۱۳۶، ۱۴۸-۱۵۲۔

۲۶۔ مولانا محمد ناظم ندوی سے سہو قلم ہوا ہے۔ سید ابوالحسن علی ندوی مولانا عبدالرحیم رائے پوری (م ۱۳۳۷ھ/ ۱۹۱۹ء) سے نہیں بلکہ ان کے خلیفہ و جانشین مولانا عبدالقادر رائے پوری (۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴-۱۹۶۲ء) سے بیعت و ارادت کا تعلق رکھتے تھے۔ سید ابوالحسن علی ندوی کو مولانا عبدالقادر رائے پوری سے چاروں سلسلوں میں اجازت بھی حاصل تھی۔ مولانا عبدالقادر ہی کے ایماء پر انھوں نے اپنے سفر و قیام پاکستان (دسمبر ۱۹۵۷-اپریل ۱۹۵۸ء) کے دوران میں عرب دنیا کو قادیانیت کے عقائد و عزائم سے آگاہی کے لیے عربی میں ایک کتاب بعنوان القادیانی والقادیانیة تصنیف کی اور پھر انھی کے ایماء پر اسے اردو کے قالب میں ڈھالا جو قادیانیت کے نام سے پاکستان و ہند دونوں ملکوں سے شائع ہوا۔ دیکھیے: سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، جلد ا، ص ۳۵۳-۳۵۸، ۴۴۷-۴۴۹)؛ وہی مصنف، سوانح حضرت مولانا عبدالقادر رائے پوری (کراچی: مجلس نشریات اسلام، س۔ن)، ص ۲۹۸-۳۰۲۔

۲۷۔ سعدی شیرازی کا مکمل شعر اس طرح سے ہے:

تمتع زِ ہر گوشہ ای یافتم ز ہر خرمنی خوشہ ای یافتم بوستان

برصغیر میں اسلامی تاریخ نویسی کا آغاز وارتقاء

زیبا افتخار ☆

برصغیر میں مسلمانوں کی آمد نے جہاں اس سرزمین پر بڑے بڑے احسانات کئے وہیں ان کی تاریخ کو مدون کرنے اور آئندہ زندگی کے لئے محفوظ کر لینے کا احسان بھی کیا۔ سرزمین ہندوستان فن تاریخ نویسی سے ناواقف تھی۔ قدیم ہند کی تاریخ کے ماخذ محض دیومالائی داستانیں، مذہبی قصے کہانیاں، یا کتبے تھے۔ یہ ماخذ قابل اعتبار نہ تھے اور ان سے حالات وواقعات کی صحیح تصویر کشی نہیں کی جاسکتی تھی، چنانچہ قدیم ہند کی تاریخ وقت کے دھندلکوں میں گم ہو کر رہ گئی تھی۔ مسلمانوں کی فتوحات کے ساتھ اس سرزمین پر تاریخ نویسی کے قابل ذکر دور کا آغاز ہوا اور بعض اہم تاریخی تصانیف وجود میں آئیں۔ پروفیسر ڈوڈویل اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''اسلام کی آمد کے بعد ہندوستان میں ایسی مسلم تاریخیں وجود میں آئیں جو خود ہماری قرون وسطی کی (یورپین) تواریخ سے بدرجہا اعلیٰ مرتبہ کی حامل ہیں۔ یہ تاریخیں (ہماری ان تاریخوں کی طرح) خانقاہوں اور گرجوں کے راہبوں نے نہیں لکھیں، بلکہ ان لوگوں نے لکھی تھیں جو بذات خود حکومت کے کاموں میں شریک تھے۔ اور اکثر و بیشتر (ان حالات کے) معاصر تھے انہوں نے ان واقعات کو بچشم خود دیکھا تھا یا بذات خود ان مہمات میں شریک تھے...... ہندوستان کی تاریخ کا مسلم دور جیتی جاگتی شخصیات کا مرقع پیش کرتا ہے جبکہ ہندو دور میں ہمیں صرف سائے نظر آتے ہیں۔''[1]

یہ سب دراصل مسلمانوں کی علم تاریخ میں غیر معمولی دلچسپی کا نتیجہ تھا، جو کہ ان کے مذہب کے ساتھ جڑا ہوا تھا۔ اس کا تذکرہ کیا جاچکا ہے کہ ابتداً تاریخ نویسی خالص مذہبی جذبات کا نتیجہ تھی، جس کی وجہ سے مسلمانوں نے اسلام کی تعلیمات کو محفوظ رکھنے کے لئے علم الحدیث، مغازی وسیر، آثار واقوال صحابہ اور علم اسماء الرجال کو نشوونما دی اور ان علوم پر بڑی تحقیق اور جستجو کے

☆ ڈاکٹر زیبا افتخار، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی۔

بعد گراں قدر تصانیف مرتب کیں۔ آہستہ آہستہ وقت اور حالات کے تحت اس کے مزاج میں تبدیلی آتی گئی اور پہلی صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی میں جب ہندوستان پر مسلمانوں کے حملے شروع ہوئے تو اس سے پہلے ہی دین ومذہب کے علاوہ دیگر اور کئی عوامل بھی مسلم تاریخ نویسی میں دلچسپی کا باعث بن گئے تھے، مثلاً وہ اپنے جنگی کارناموں، اور فتوحات کی داستانوں کو فخر سے سناتے اور ان کو محفوظ رکھتے تھے اس کے علاوہ آخر دور خلافت عباسی میں جو عجمی سلاطین برسر اقتدار آئے انھوں نے بھی ایسی تاریخیں لکھنے کی حوصلہ افزائی کی جن میں ان کی سطوت اور عظمت کا ذکر ہو، ان کی جنگی فتوحات کا بیان ہو اور ان کی خدا ترسی، نیک کاموں اور علمی سرپرستی کے کارناموں کا تذکرہ ہو۔۲ نیز یہ سلاطین جس طرح سیرت نبوی ﷺ اور سوانح صحابہؓ سننے میں دلچسپی لیتے تھے، اسی طرح قدیم ایران وترکستان کی تاریخیں اور وہاں کے بادشاہوں کے تذکرے بھی ذوق وشوق سے سنتے تھے۔ تاکہ ان کے تجربات اور واقعات سے سبق لیں اور ان پر فخر کریں۔۳ مذہب سے ہٹ کر یہ وہ عوامل تھے جنھوں نے تاریخ کا دامن وسیع کیا اور انہی وجوہات کی بناء پر مورخین کو مسلم معاشرے میں غیر معمولی مقبولیت حاصل ہونے لگی، بادشاہوں کی سرپرستی نے ان کی قدر ومنزلت اور بڑھادی اور یوں شعراء کی طرح اب مورخ کا دربار میں موجود رہنا ایک روایت بن گیا۔۴

برصغیر میں مسلم دور کے اوائل میں جو تاریخیں لکھی گئیں ان کی زبان عربی تھی اور جو کتابیں فارسی میں تحریر ہوئیں ان میں بھی عربی فن تاریخ نویسی کی روایت کو ملحوظ رکھا گیا۵ مثلاً ابوریحان البیرونی (متوفی ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء)۶ نے ہندوستان میں رہ کر یہاں کے مذاہب، رسوم ورواج، علوم وفنون اور جغرافیائی حالات وغیرہ سے آگاہی حاصل کی اور پھر ان تمام معلومات کو اپنی کتاب تحقیق ما للهند۷ میں عربی زبان میں پیش کیا۔ اسی کے ہم عصر ابونصر محمد العتبی (متوفی ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء)۸ کی تصنیف تاریخ یمینی ۹ بھی عربی زبان میں ہے، جس میں اس نے سبکتگین کے پورے دور کی تاریخ قلمبند کی ہے اور سلطان محمود غزنوی کے حالات (۴۱۰ھ/۲۰-۱۰۱۹ء) تک بیان کئے ہیں، یہ کتاب کئی لحاظ سے کمزور ہے۔ مثلاً ابونصر کی جغرافیائی حالات سے ناواقفیت کتاب کے بیان کو کمزور کرتی ہے، اسی طرح تاریخیں اور سنین کی طرف توجہ نظر نہیں آتی۔ ایک تو سنہ بہت کم بیان کئے گئے ہیں اور جو بیان کئے گئے ہیں ان میں غلطیاں ڈھونڈی جاسکتی ہیں۔ تاہم پھر بھی اس کی مقبولیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ فارسی زبان میں اس کے کئی ترجمے ہوئے اور کئی شرحیں لکھی گئیں۔ اسی عربی طرز روایت کی دوسری مثال ابوالفضل محمد بن الحسین بیہقی (متوفی ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء)۱۰ کی مشہور زمانہ کتاب تاریخ بیہقی کی دی جاسکتی ہے۔ فارسی زبان میں یہ تصنیف اس نے دربار غزنی میں آل سبکتگین کی سرپرستی میں لکھی تھی۔ جو آل سبکتگین ہی کی تاریخ پر مشتمل ہے۔

جب مسلمان سلاطین کا مرکز غزنہ سے لاہور منتقل ہوا تو حیرت انگیز طور پر وہاں بھی فارسی زبان چھاگئی، بلکہ اس دور کے مورخین نے غزنہ کی فن تاریخ نویسی کی اس روایت کو بھی خیر باد کہہ دیا جو عربی کا خاصہ تھی اور جس میں تنقید رجال اور استناد کا خیال رکھا جاتا تھا۔ اب انہوں نے راویوں کا حوالہ دینے یا ان پر تنقید کرنے کا طریقہ ترک کردیا البتہ دیگر خصوصیات کے لحاظ سے اس دور کی تاریخیں ماقبل کی تاریخوں کے مطابق رہیں۔ ان تاریخی تصانیف کو چار اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

☆ عالمی تاریخ: ایسی تاریخیں ہمہ گیر ہوتی ہیں۔ عموماً ابتدائے آفرینش سے لے کر اپنے عہد تک، اسلامی دنیا کے جائزے

پر مشتمل ہوتی ہیں۔

☆ **مناقب یا فضائل کے طرز کی تواریخ:** ایسی تاریخ کسی حاکم یا سلطان یا کسی اور مشہور شخصیت کی قصیدہ گوئی یا تعریف پر مشتمل ہوتی ہے۔

☆ **ناصحانہ طرز کی تاریخ:** یہ نصیحت آموز تاریخیں ہیں، جن میں گذشتہ واقعات کی مثالیں دے کر اپنے عہد کے بادشاہوں اور سلاطین و امراء کو اصول جہاں بانی اور آداب زندگی کی تلقین کی جاتی ہے۔

☆ **فن کارانہ اور شاعرانہ تاریخ:** نام ہی سے ظاہر ہو رہا ہے کہ اس میں شعر و ادب کی گل کاریاں ہوتی ہیں۔[11]

فخر مدبر مبارک شاہ (متوفی ۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء) کی تاریخ **شجرہ الانساب مبارک شاہی** میں یہ چاروں اقسام بیک وقت پائی جاتی ہیں۔[12] گویا یہ کتاب اُس زمانے کی اسلامی تاریخ نویسی کا مکمل نمونہ اور ان کی تمام خصوصیات کی آئینہ دار تھی مگر عربی تاریخ نویسی کا اصول تنقید روایت اور جرح و تعدیل اس میں مفقود تھی۔ فخر مدبر کے ہم عصر نور الدین محمد عوفی (متوفی ۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء)[13] کی تصنیف **جوامع الحکایات و لامع الروایات**[14] ہے، جو انبیاء و اولیاء اور ملوک و امراء کے واقعات اور حکایات کا مجموعہ ہے اور اس میں ایسے واقعات ملتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہیں اگرچہ اس میں زیب داستاں کے لئے اضافے بھی ہیں، ایسی تصانیف تاریخ سے زیادہ ادب کا شاہکار پیش کرتی ہیں اور ایسی کتابیں مورخین کے کسی کام کی نہیں رہتیں۔ پھر تقریباً نصف صدی کے بعد منہاج السراج جوزجانی[15] (متوفی ۶۷۳ھ ۵-۱۲۷۴ء) کی عالمگیر تاریخ **طبقات ناصری** سامنے آئی جو اس نے سلطان ناصر الدین محمود کے عہد (۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء) میں مکمل کی۔ یہ ایک مکمل عالمگیر تاریخ تھی جو تاریخ انبیاء و بنی اسرائیل سے لے کر اپنے عہد یعنی سلطان ناصر الدین محمود کے عہد تک مشتمل تھی۔

اس موقع پر امیر خسرو[16] کی تاریخی مثنویوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، گو کہ اس پر اعتراض یہ اٹھایا جاتا ہے کہ مثنویاں چونکہ شاعرانہ حسن کی ضروریات کو اولیت دیتی ہیں اس لئے ان میں بہت سے حقائق و واقعات دھندلے پڑ جاتے ہیں۔ لیکن یہ حکم سب پر نہیں لگایا جا سکتا۔ امیر خسرو کی تاریخی مثنویاں تاریخ کا ایک بڑا اور مستند ذریعہ ہیں اور بلاشبہ بہترین تاریخی ماخذ کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ مثنویاں تعداد میں پانچ ہیں۔

۱۔ **قران السعدین** ۲۔ **مفتاح الفتوح** ۳۔ **عشیقہ** ۴۔ **نہ سپہر** ۵۔ **تغلق نامہ**

جبکہ نثر میں ان کی تصنیف **خزائن الفتوح** ہے۔

سلطان بلبن کی وفات کے بعد اس کا پوتا معز الدین کیقباد ۶۸۵ھ میں دہلی کے تخت کا وارث ہوا، تو امیر خسرو کو ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کی وجہ سے اپنے دربار سے وابستہ کر لیا، اور پھر اسی کی فرمائش پر امیر خسرو نے اپنی پہلی تاریخی مثنوی **قران السعدین** ۶۸۸ھ میں تحریر کی، پھر سلطان بدلتے رہے مگر امیر خسرو کی اہمیت دربار میں کم نہ ہوئی۔ مثلاً کیقباد کے بعد جلال الدین فیروز خلجی حکمران ہوا تو صرف دو سال کے بعد یعنی ۶۹۰ھ میں دوسری مثنوی **مفتاح الفتوح** لکھی جس میں فیروز شاہ خلجی کی فتوحات کا ذکر ہے۔ پھر علاء الدین خلجی حکمران ہوا تو اس کی فرمائش پر مشہور نثری تصنیف **خزائن الفتوح** تحریر کی جو ۷۱۱ھ میں

تکمل ہوئی یہ عہد علائی کی مختصر مگر جامع تحریر ہے۔ چوتھی مشہور مثنوی، علاء الدین کے بیٹے اور ولی عہد سلطنت شہزادہ خضر خان کی فرمائش پر ۷۱۵ھ میں لکھی جس کا نام عشیقہ تھا، اس میں خضر خان اور اس کی چہیتی رانی، دیول دیوی، کی داستان محبت کا بیان ہے۔ ۱۷ (اسی مناسبت سے اسے مثنوی خضر خان و دول رانی بھی کہتے ہیں) قطب الدین مبارک خلجی کے سلطان بننے پر (۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء) اس کے حکم سے نہ سپہر تصنیف کی جس میں اس کے ابتدائی عہد کے واقعات شامل ہیں۔ اس کے بعد خلجی خاندان کو زوال ہوا اور تغلق بر سر اقتدار آئے امیر خسرو ان کے دربار سے بھی وابستہ رہے اور اسی زمانے میں انہوں نے اپنی آخری تصنیف تغلق نامہ (۷۲۵ھ/ ۱۳۵۲ء) لکھی۔ امیر خسرو کی یہ تمام تصانیف، مختلف سلاطین کی فرمائش پر ان کے ادوار میں لکھی گئیں۔ ۱۸ سرکاری سرپرستی اور سلطان کی ذاتی خواہش اور فرمائش پر لکھی جانے والی یہ تاریخی تصانیف عموماً انہی کے کارناموں پر مشتمل ہوتی تھیں، مگر تاریخی حقائق و وقائع کے لحاظ سے بہر حال مستند تھیں۔

تاریخ نویسی سے دلچسپی میں ایک موڑ اس وقت آیا جب ہندوستان میں عہد مغلیہ کا آغاز ہوا، اس عہد کی ابتدا میں ہم ہندوستان میں تین مختلف ادبی دھاروں کا اتصال پاتے ہیں، ان میں ایک تو ہندی فارسی روایت کا دھارا تھا۔ دوسرا دبستان ہرات کی روایت کا دھارا اور تیسرا نئی طرزوں کا دھارا تھا جنھیں خود سلاطین مغول نے جاری کیا تھا، ان تینوں کے اتصال سے ایک امتیازی ہندی تاریخی روایت قائم ہوگئی، گو ممکن ہے کہ بعض مصنفین ان تاریخوں سے بھی متاثر ہوئے ہوں جو ان کے معاصرین ایران میں لکھ رہے تھے۔ سلاطین کی تاریخ میں دلچسپی اس حد تک بڑھ چکی تھی کہ اب انہوں نے خود، اور شاہی خاندان کے افراد نے تاریخی کتب اور سوانح حیات لکھنا شروع کیں اور یوں بڑی بڑی شاہکار تاریخی تصانیف مرتب ہوئیں۔ ان میں سب سے ابتدائی مثال توزک بابری ہے جو ترکی زبان میں لکھی گئی اور یہ عہد مغلیہ کے بانی ظہیر الدین بابر کی خود نوشت سوانح ہے۔ جبکہ بابر کے عم زاد بھائی مرزا حیدر دوغلات (متوفی ۹۰۸ھ/ ۱۵۵۱ء) نے اپنی توزک تاریخ راشدی فارسی زبان میں لکھی۔ ۱۹ اسی طرح گلبدن بیگم ۲۰ نے اپنی سرگزشت ہمایوں نامہ کے عنوان سے لکھی۔ اس نے یہ سرگزشت اکبر کی درخواست پر لکھی تھی تاکہ اس کے معتمد ابوالفضل کو اپنی تاریخ کے لئے مواد مل سکے۔ یہ کتاب اس لحاظ سے بہت گرانقدر ہے کہ اس میں شہنشاہ بابر اور ہمایوں کی گھریلو زندگی کی تفصیلات، مصنفہ کی ایک دلآویز تصویر اور ہمایوں کے زمانے کی درباری زندگی کا بیان شامل ہے۔ ۲۱ یہ سوانح ہمایوں نامہ کے نام سے منظر عام پر آئی، یہ اسلامی تاریخ کی ان چند کتابوں میں سے ایک ہے، جو دروں اور ذاتی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں۔ جہانگیر نے اپنے عہد کے پہلے سترہ سال کی تاریخ توزک جہانگیری کے نام سے خود لکھی۔ صرف شاہی خاندان کے افراد نے ہی اس قسم کی تزکات نہیں لکھیں بلکہ بہت سے غیر سرکاری لوگوں نے بھی اس قسم کی سرگزشتیں لکھیں جن میں سادہ زبان اور بے تکلف انداز سے ایسے واقعات کا تذکرہ کیا ہے جو ان کے چشم دید تھے۔

ان مساعی کے ساتھ ساتھ مختلف عہد کے بادشاہوں کے عہد کی انفرادی تاریخیں بھی سرکاری طور پر قلمبند ہوتی رہیں ان میں ایک بڑا نام ابوالفضل علامی ۲۲ کا ہے جنھوں نے اکبر نامہ اور آئین اکبری لکھیں۔ اول الذکر یعنی اکبر نامہ ابوالفضل کی سب سے اہم تصنیف ہے جو کہ اکبر کے بزرگوں کی مختصر اور عہد اکبری کی مبسوط تاریخ ہے۔ آئین اکبری میں سلطنت کے نظم

ونسق اور اعداد و شمار کا ذکر ہے۔۲۳

یہ بات قابل ذکر ہے کہ اکبر کے دور میں مقامی اور علاقائی تاریخ نویسی کی سرکاری سطح پر بڑی حوصلہ افزائی کی گئی۔ P.Hardy کے مطابق:

''اکبر نے مقامی اور علاقائی تاریخ نویسی کی اس لئے حوصلہ افزائی کی تھی کہ اس کی حکمرانی کی کڑیاں مغلوں سے قبل مسلم سلاطین ہندوستان کی تاریخ سے ملائی جاسکیں اور اس طرح ایک نفسیاتی اثر یہ پیدا کیا جائے کہ اس کی حکومت اسلامی حکومت کے تسلسل کا درجہ رکھتی ہے۔ ان میں عباس خان شیروانی کی تحفۂ اکبر شاہی (مولفہ ۱۵۷۹ء) اور ابوالفضل کا اکبر نامہ شامل ہیں۔ اس کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ نوزائیدہ مغل سلطنت کے شایان شان ایک عام اور مفصل علاقائی تاریخ لکھوائی جائے۔ اس کی مثال نظام الدین احمد کی طبقات الکبریٰ (مولفہ ۱۵۹۳ء) ہے۔''۲۴

اسی طرح شاہ جہاں کے دور کے واقعات، اورنگزیب کے عہد کے حالات بھی قلمبند کئے گئے ہیں، مغلیہ خاندان کے زوال اور انگریزوں کے عروج کی تاریخ غلام حسین خان نے لکھی۔ مختصراً یہ کہ ہر خود مختار یا نیم خود مختار خاندان شاہی اور بنگال سے لے کر کرناٹک تک ہندوستان کے ہر صوبے سے متعلق اسی قسم کی تاریخوں کا سلسلہ موجود ہے اور گو وہ تاریخیں زیادہ مفصل نہیں تاہم بحیثیت مجموعی مفصل تاریخ نویسی کی خصوصیات کی حامل ہیں۔ اس موقع پر عبدالقادر بدایونی ۲۵ اور محمد قاسم فرشتہ ۲۶ کے نام کے بغیر تذکرہ مکمل نہیں ہوسکتا۔ عبدالقادر بدایونی کی کتاب منتخب التواریخ خاص طور سے قابل ذکر ہے، یہ ایک غیر سرکاری تصنیف ہے اور اس میں مشاہیر ہند کی تراجم نگاری اور سیاسی وقائع نویسی دونوں چیزیں موجود ہیں۔ اس تصنیف کا مخصوص پہلو یہ ہے کہ اس میں اکبر کی دینی سرگرمیوں پر نہایت کڑی اور مخالفانہ نکتہ چینی کی گئی ہے۔ یہ بھی خیال ہے کہ اس کتاب کو کم از کم عہد جہانگیری کے دسویں سال تک مخفی رکھا گیا۔ ۲۷ اس کے جانشین محمد قاسم فرشتہ نے ہندوستان کی اسلامی تاریخ کے میدان کو وسیع تر کر دیا۔ تاریخ فرشتہ اس کی بڑی مستند اور مشہور تصنیف ہے۔ یہ ایک سنہ وار تاریخ ہے جو تمام تر قدیم تواریخ، زبانی روایات اور خود فرشتہ کے ذاتی مشاہدات پر مبنی ہے۔ اس کا مقصد مسلمانوں کے شاندار دور حکومت کی روداد نگاری ہے، جہاں تک تاریخی مواد سے استفادے کا تعلق ہے، فرشتہ کسی خاص اصول پر پابند نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر ناقدین اس کی تاریخ نویسی پر تنقید کرتے ہیں اور اس کا ایک ناقد P. Hardy، کہتا ہے کہ:

''اب وقت آگیا ہے کہ اس کے کردار اور اس کی تاریخ نویسی کا از سر نو جائزہ لیا جائے۔''۲۸

برصغیر میں اسلامی تاریخ نویسی کا بیاں یہاں ختم نہیں ہوتا بلکہ یہاں کی فضا میں نشو ونما پانے والی نئی زبان میں بھی تاریخی مذاق پیدا ہونے لگا تھا یہ نئی زبان جو آگے چل کر اردو کہلائی بہت سے ارتقائی مراحل سے گزرتی ہوئی عوام میں مقبول ہوتی چلی گئی ابتداً اسے ''ہندوی'' کے نام سے پکارا گیا ۲۹ یہ خالص عوام کی بولی تھی اور کھڑی بولی کہلاتی تھی۔

جب دہلی میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی اور سلطنت کو استحکام اور استقلال حاصل ہوا تو یہی بولی تھی جو وہاں رائج تھی، جبکہ مسلمانوں کی مذہبی اور علمی زبان عربی تھی۔ جس کا بول چال سے کوئی تعلق نہ تھا۔ بلکہ ان کا تعلق ترکی امراء اور شاہی

خاندانوں ہی سے رہا، دفتری، کاروباری، درباری، تہذیبی اور تعلیمی زبان فارسی تھی، فارسی اور ہندوی کے ملاپ سے ایک نئی مخلوط بولی وجود میں آئی جس کو امتیاز کے لئے "ریختہ" ۳۰ کا نام دیا گیا۔ جس سے مراد ملی جلی زبان ہے۔ ابتداء میں لفظ ریختہ صرف منظوم کلام کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ بعد میں عام زبان کے لئے استعمال ہونے لگا۔ اور پھر یہی بولی رفتہ رفتہ اس مرتبے کو پہنچی جسے ہم "اردو" کہتے ہیں۔ ۳۱

اردو زبان کے اس نئے دور کے ساتھ ہی تاریخ نگاری کا بھی ایک نیا دور شروع ہوتا ہے کہ جس میں اردو نثر کی طرف توجہ زیادہ ہوگئی اور اسی دور میں اردو تاریخی تصانیف بھی سامنے آئیں۔ جس میں سب سے پہلا نام رستم علی بجنوری ۳۲ کی تصنیف قصہ احوال روہیلہ کا ہے۔ جو روہیلوں کی تاریخ پر مبنی ہے۔ اس میں رستم علی نے خود اپنے دیدہ وشنیدہ حالات براہ راست اردو میں قلم بند کیے اور یوں اردو نثر میں تاریخ کی اولین کتاب سامنے آئی۔ تاریخی ماخذ کی حیثیت سے یہ کتاب قابل مطالعہ ہے۔ اس میں بعض ایسی تصریحات ملتی ہیں جو کہیں اور قطعیت اور وضاحت کے ساتھ نہیں ملتیں۔ ۳۳ اس کتاب کے بعد اٹھارویں صدی میں چند اور تاریخی تصانیف سامنے آئیں جو یا تو اردو میں لکھی گئی تھیں یا ترجمہ کی گئیں تھیں۔ فارسی کی مشہور تاریخی تصانیف میں تاریخ فیروز شاہی ۳۴، تاریخ ہندوستان ۳۵، اور بہادر نامہ ۳۶، وغیرہ شامل ہیں۔ جو تقریباً اسی دور میں ترجمہ کی گئیں تھیں۔

اردو کو جب انگریزوں کی سرپرستی حاصل ہوئی تو اس کا ارتقا بھی تیز تر ہوگیا۔ اس دور کی خاص بات خود انگریزوں کا اردو زبان میں دلچسپی تھا اس کی وجوہات چاہے کچھ بھی ہوں بہرحال اتنا ضرور ہوا کہ وہ اپنے ہم زبانوں کو اردو زبان سے روشناس کرانے کے لئے ایک کالج کا باقاعدہ قیام عمل میں لے آئے۔ جو فورٹ ولیم کالج کے نام سے مشہور ہوا۔ ۳۷

اس کالج نے اردو کو ایک علمی زبان بنانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا، یہ انگریزوں کی مجبوری تھی جو اردو زبان کے ارتقاء کا سبب بن گئی۔ ۳۸ بہت جلد یہاں اردو تصنیف و تالیف کا محکمہ بھی قائم کردیا گیا جس میں تراجم و تصانیف کا کام شروع ہوگیا۔ ان کتابوں کو چھاپنے کے لئے اردو ٹائپ کا مطبع بھی قائم کردیا۔ یہی مطبع ہندوستان کا سب سے پہلا چھاپہ خانہ تھا۔ ۳۹ فورٹ ولیم کالج سے قابل ذکر کام، تراجم کے لئے کیا گیا جس کے لئے ہندو اور مسلم اہل علم حضرات کی خدمات حاصل کی گئیں۔ جن میں میر امن، حیدر بخش حیدری، شیر علی افسوس، مرزا علی لطف، میر بہادر علی حسینی، نہال چند لاہوری اور للولال جی کے علاوہ بہت سے صاحب علم وفن شامل تھے۔

ابو الفدا اسمٰعیل عربی کا ایک مشہور مورخ تھا اس کی فقہ اور جغرافیہ پر کئی تصانیف ہیں مگر اس کی ایک تصنیف کے بغیر قصہ تو ادھورا ہی رہے گا اس کی اصل شہرت یافتہ تصنیف کا نام المختصر فی الحوال البشر ہے مولوی کریم الدین نے اس کا ترجمہ کیا اور اس کا نام ریاض الاخبار رکھا۔ اس کتاب کا پایہ تحقیق نہایت بلند، اس کے اسناد قابل وثوق اور اس کی روایات قابل اعتبار ہیں۔ کریم الدین نے ترجمہ میں اس بات کا التزام رکھا ہے کہ ترجمہ با محاورہ، رواں اور سہل ہو۔ اس ترجمے کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تاریخیت کا مخصوص اسلوب بیدار ہو رہا تھا۔ زبان صاف اور فصیح ہو چکی تھی۔ ۴۰ اسی عہد سے اردو میں تاریخ نگاری کا رواج زور پکڑنے لگا اور عہد تراجم کا تو گویا خاتمہ ہوگیا۔ کیونکہ تقریباً اسی عہد سے سرسید احمد خان کا

عہد شروع ہوتا ہے۔ جو اپنی مخصوص اور امتیازی خصوصیات کی وجہ سے پچھلے دور سے ممتاز نظر آتا ہے۔

سرسید احمد خان:

سرسید احمد خان کے دور سے ہم اردو اور بطور خاص اردو فن تاریخ نویسی میں ایک اہم موڑ پاتے ہیں۔ یہ وہ دور ہے جس میں اردو تاریخ نویسی کے اصول و ضوابط مقرر کیے گئے۔ اس دور کے اپنے مخصوص حالات تھے۔ جن کے اثرات مقامی تحریروں پر واضح طور پر مرتب ہو رہے تھے مثلاً مغلوں کا تیزی سے بڑھتا ہوا زوال اور انگریزوں کا مضبوط ہوتا ہوا اقتدار، مسلمانوں اور ہندوؤں میں احساس عدم تحفظ کو بڑھا رہا تھا۔ اس پر مستزاد ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی، اس جنگ آزادی کے صرف یہی نتائج سامنے نہیں آئے کہ مسلمان مفتوح ٹھہرے، بلکہ اس کے گہرے اور دوررس اثرات یہ ہوئے کہ مسلمان مجموعی طور پر حوصلہ ہار گئے۔ ان میں ترقی کرنے، آگے بڑھنے اور اپنی حیثیت تسلیم کروانے کی خواہش معدوم ہوگئی۔ ایسے نازک وقت میں سرسید احمد خان اور ان کے رفقاء نے اپنی تحریروں کے ذریعہ مسلمانوں کا احساس کمتری کم کرنے، انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان پیدا ہوجانے والے شکوک شبہات دور کرنے اور آپس کے تعلقات بہتر بنانے کا عزم کیا۔ اس عزم نو نے اردو تاریخ نویسی پر بھی گہرے اثرات ڈالے اور یوں تاریخ نگاری کے جدید اصول و قوانین مرتب ہوئے اور نئی نئی باتیں شامل ہونے لگیں مثلاً سرسید احمد خان نے تاریخ نویسی میں فن تدوین کو رائج کیا۔ اس سے قبل اردو تاریخ نگاری میں فن تدوین کی کوئی مثال موجود نہ تھی۔ سرسید نے تـوزک جـھانگیری، آئین اکبری اور تاریخ فیروز شاھی کی تدوین اور تصحیح کر کے اس فن کی ابتداء کی۔ یہ ابتدائی شکل تھی لہٰذا اس میں وہ معیار نظر نہیں آتا جو آگے چل کر ڈاکٹر حمید اللہ کی تدوین و تصحیح کے میدان میں نظر آتا ہے۔ بہرحال یہی دور تھا کہ جب تاریخی مقالہ نویسی کی بھی ابتداء ہوئی اور اب تاریخی تصانیف کی ضخامت کو نظرانداز کر کے تاریخ کو مختصر مقالات کی صورت میں پیش کیا جانے لگا۔ اور یہ وقت اور حالات کی اہم ضرورت تھی کہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ موضوعات کا احاطہ کیا جا سکے اور دنیا تک اپنی آواز پہنچائی جا سکے۔ عربی میں مقالہ نگاری عام تھی ان مقالات کو ''رسالہ'' کہا جاتا تھا۔ تاہم جہاں تک اردو زبان میں مقالہ نگاری کا تعلق ہے اس کا آغاز سرسید احمد خان نے کیا۔ عصری تاریخ نویسی، بطور خاص اردو میں، یہ بھی سرسید احمد کا کارنامہ ٹھہرتی ہے۔ اسـبـاب بـغـاوت هـنـد، تـاریخ سرکشی بجنور، ہنٹر کی کتاب پر ریویو، لائل محمڈن آف انڈیا اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

بطور مصنف سرسید کی نمایاں حیثیت مصلح مذہب کی ہے۔ خـطـبـات احـمـدیـه، سیـرت فریدیه، اور ازدواج الـمـطهرات وغیرہ کو اس کی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ سرسید احمد صلاحیتوں کے اعتبار سے تحقیق کے دلدادہ اور مورخ تھے۔ چنانچہ ان کی تاریخی تصانیف اس کا کافی ثبوت مہیا کرتی ہیں۔ [41]

شبلی نعمانی:

سرسید احمد خان کے بعد شبلی نعمانی وہ قابل ذکر مورخ ہیں کہ جنہوں نے تاریخ نویسی میں ایک نیا فلسفہ متعارف کرایا۔

ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انہوں نے تاریخ انسانی پر فلسفیانہ نظر ڈالی۔ انہوں نے مشرق و مغرب کے تاریخی سرمایہ پر جو تنقید کی ہے وہ بلاشبہ اصول تاریخ کے لئے فاضلانہ اور عالمانہ دستاویز کا حکم رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے مغربی مورخین کے فلسفہ افکار اور مسلمان علمائے تاریخ سے بیک وقت استفادہ کیا اور ان سب معلومات کی بناء پر ایک نئے فلسفہ تاریخ کی بنیاد ڈالی۔

شبلی کے فلسفہ تاریخ کے مطابق فطرت کے واقعات نے انسان کے حالات میں جو تغیرات پیدا کئے ہیں اور انسان نے عالم فطرت پر جو اثر ڈالا ہے۔ ان دونوں کے مجموعے کا نام تاریخ ہے۔ تاریخ کا نصب العین ان واقعات و حالات کا پتہ چلانا ہے، جن سے یہ دریافت ہو کہ موجودہ زمانہ، گذشتہ زمانے سے بطور نتیجہ کیونکر پیدا ہوا۔ ۴۲ فلسفیانہ نکتہ سنجی سے تاریخی نتائج نکالنے کے لئے شبلی نے دو وسائل اختیار کئے اول روایت اور دوم درایت۔ ۴۳ وہ ابن خلدون کے منضبط کردہ اصول درایت سے متاثر تھے، مگر شبلی سے پہلے ان اصولوں کو کسی اور نے برتنے کی کوشش نہیں کی تھی۔ شبلی نعمانی نے نہ صرف ان اصولوں کی وضاحت کی، ان میں اضافے کئے بلکہ ان کو عملی جامہ پہنا کر مشرقی تاریخ نگاری میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا، شبلی نے درایت کے اصول اور فن کے قاعدے بھی مقرر کر دیئے۔

شبلی کے اصول تاریخ نگاری کا ایک اصول یہ بھی تھا کہ وہ ایک خاص قسم کے طرز تحریر کے حامی تھے۔ ان کے نزدیک مورخ کا اصل فرض یہ ہے کہ وہ سادہ واقعہ نگاری کی حد سے تجاوز نہ کرنے پائے۔ سرسید ضروری قرار دیتے تھے کہ تاریخ میں واقعات کے اسباب پر مکمل بحث کی جائے۔ تہذیب و تمدن کی تفصیلات شامل ہوں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سیاسی تاریخ کے ساتھ علمی و ذہنی ترقیوں کا حال بھی درج ہو۔ شبلی کی تاریخ نگاری کے اصول بھی یہی تھے۔ اگرچہ شبلی کا فلسفہ تاریخ، سرسید کے مقابلے میں زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ ہے

شبلی نے انسانی تہذیب و تمدن کی سرگزشت پر سرسید سے زیادہ زور دیا، یہاں تک کہ ان کے نزدیک کسی غیر قوم کا کسی غیر ملک پر قبضہ کرنا بھی جرم نہیں۔ بشرطیکہ اس قبضہ کے ذریعہ انسانی تہذیب و تمدن پر اچھا اثر پڑا ہو، ورنہ دنیا کے سب سے بڑے فاتح، سب سے بڑے مجرم قرار پائیں گے۔ ۴۴ شبلی شاکی ہیں کہ فتوحات نویسی کے غلط رواج سے انسانی تہذیب و معاشرت کے بڑے قابل قدر آثار، دنیا سے معدوم ہو گئے ہیں اس لئے بھی، وہ بھی تہذیب انسانی کی سرگزشت کو لازمی سمجھتے تھے۔ کیونکہ تاریخ منقطع واقعات کا نام نہیں بلکہ ارتقائے تہذیب کی ایک مسلسل کہانی ہے۔ گویا اس معنی میں تاریخ، فلسفہ اجتماع کی ایک شاخ قرار پائی۔

شبلی کی تاریخی تصانیف کی ایک طویل فہرست ہے۔ جس میں سے نہایت معروف کتابیں المامون، سیرت النعمان، الفاروق، الغزالی، سوانح مولانا روم اور سیرت النبی ﷺ ہیں۔ جو شبلی کے فلسفہ تاریخ اور اصول تاریخ کا بہترین نمونہ ہیں۔ ۴۵ اور ایسی ہی تصانیف ثابت کرتی ہیں کہ شبلی اردو تاریخ نویسی میں پہلے "فلسفی مورخ" ہیں۔ ۴۶

سیرت النبی ﷺ شبلی نعمانی کی وہ تصنیف ہے جس میں بیک وقت محققانہ اور عاشقانہ دونوں رنگ پائے جاتے ہیں۔ جبکہ اصول تاریخ میں جذباتیت کا کوئی گزر نہیں۔ مگر شبلی نے ایک عاشق رسول امتی ہونے کے ناطے اس کتاب میں عاشقانہ

رنگ بھرا تو دوسری طرف ایک غیر جانبدار صاحب فن کے محققانہ انداز کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور یوں سیرت النبی ﷺ اس ملاپ کے باوجود معرکتہ آرا قرار پائی۔ ۴۷ علامہ شبلی نعمانی صرف مورخ ہی نہ تھے بلکہ مورخ گر بھی تھے انہوں نے اپنی بے مثال صلاحیتوں سے کام لے کر تحقیقی و تاریخی کام کرنے والوں کی ایک ایسی جماعت پیدا کر دی تھی کہ جس نے آگے چل کر اپنی کاوشوں اور نگارشات سے اردو تاریخ نویسی کے دامن کو مالا مال کیا شبلی کی تربیت کردہ جماعت کے سرگروہ سید سلیمان ندوی تھے۔

سید سلیمان ندوی:

سید سلیمان ندوی، بیک وقت مورخ، محقق، ناقد، عالم دین، سیرت نگار اور سوانح نویس تھے۔ شبلی کی طرح سید سلیمان ندوی کو بھی تاریخ سے بڑا لگاؤ تھا، کوئی بھی مسئلہ ہو سید سلیمان اس کے موجود کو اس کے ماضی میں تلاش کیے اور پرکھے بغیر نہیں رہ سکتے تھے، اسی لئے ان کی تصانیف میں تاریخ کے حوالے ضرور ملیں گے۔ شبلی نے اپنی سوانح عمریوں کو وسعت دے کر تاریخ بنا دیا اور سید سلیمان بھی انہی کے نقش قدم پر چلے چنانچہ آپ کی تحریر کردہ سوانح عمریاں، سیرت عائشہ ۴۸، حیات مالک ۴۹، خیام ۵۰ اور حیات شبلی ۵۱ صرف سوانح کی کتابیں نہیں بلکہ اپنے دور کے رجحانات اور ماقبل کی تاریخ کے واقعات کو بھی اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہیں۔ دیگر کتب سے قطع نظر حیات شبلی صرف شبلی کی سوانح نہیں بلکہ ہندوستان میں اسلام اور اس کے فکری رجحان کی سو سالہ علمی و مذہبی تاریخ بھی ہے۔ ابوالحسن علی ندوی رقمطراز ہیں:

> ''حیات شبلی دیکھنے میں ایک نامور عالم کی شخصی سوانح ہے، مگر حقیقتاً مسلمانوں کی ایک صدی علمی، دینی، تہذیبی اور فکری ارتقا کی تاریخ ہے، جس کے بغیر مسلمانوں کے قومی مزاج اور موجودہ دور کو سمجھنا مشکل ہے۔ اس میں تقریباً تمام معاصر تحریکات اور اداروں کی سرگزشت بھی آ گئی ہے۔'' ۵۲

سید سلیمان ندوی ایک کامیاب مورخ ہیں کیونکہ وہ تاریخ نگاری میں اسلوب کے بجائے، امر واقع کا زیادہ خیال رکھتے ہیں۔ ان کی کتب میں ایسے مواقع کم ہی آئے ہیں کہ جہاں ان کے ہاتھ سے حقیقت نگاری کا دامن چھوٹ گیا ہو۔ تاریخ جس غیر جانبداری اور صداقت کی متقاضی ہے وہ سید سلیمان میں بدرجہ اتم موجود تھی۔ ان کا اسلوب تاریخ نویسی کے مزاج کے مطابق تھا۔ الفاظ کا استعمال نہایت احتیاط کے ساتھ کرتے اور بیان، تشبیہات اور استعارات سے مبرا ہوتا تھا۔ ندوی صاحب کی تصانیف میں چند بلاشبہ تاریخ نگاری کا شاہکار ہیں۔ مثلاً سیرت النبی ۵۳، ارض القرآن ۵۴، عربوں کی جہاز رانی ۵۵ اور خطبات مدارس ۵۶ وغیرہ۔

اپنی تحقیقات اور تخلیقات کے علاوہ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ندوۃ المصنفین اور پیروکاران شبلی کو تحقیقی کاموں میں مصروف اور متحرک رکھا۔ اس ادارے سے ایسے ایسے اہل قلم پیدا ہوئے جنہوں نے شبلی کے مشن کو جاری رکھا۔ دارالمصنفین سے وہ کتابیں برابر شائع ہوتی رہیں جو مسلمانوں کو علمی و تمدنی تاریخ کے اوراق ان کی نگاہوں کے سامنے رکھتی ہیں۔ اور نئی نسل کی تعلیم اور ان کی تاریخی شخصیت کی تعمیر کا ذریعہ ہیں۔ دارالمصنفین کی مطبوعات کا تجزیہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ

ایک بار پھر سیرت وسوانح میں مرکزی اہمیت رسالت اور خلافت راشدہ کو حاصل ہونے لگی۔ یہ ایک بڑا اہم رجحان تھا۔ اس سے قبل جیسا کہ پہلے بھی تذکرہ کیا گیا کہ شبلی کی تصانیف میں اہمیت عباسی دور کو حاصل رہی تھی۔ اس کے علاوہ بھی اسلامی لٹریچر میں تہذیب اور تمدن میں دلچسپی بڑھ رہی تھی گو کہ عباسی دور علمی اور ثقافتی لحاظ سے بڑا زرخیز تھا۔ مگر اسلام کا مثالی دور بہرحال نہ تھا۔ دارالمصنفین اور سید سلیمان ندوی نے مطالعہ کا محور ایک بار پھر اسلام کے مثالی دور کی طرف پھیر دیا۔ اور یہ وقت کے پیدا شدہ رجحانات کا مطالبہ بھی تھا۔

سید سلیمان ندوی کے رفقاء یا دبستان شبلی میں، اور اس دوبارہ پلٹ آنے والے رجحان پر سب سے زیادہ کام کرنے والے لوگوں میں مولانا عبدالسلام ندوی، شاہ معین الدین ندوی، مولوی سعید انصاری، عبدالماجد دریا آبادی، سید ریاست علی ندوی، مولانا ابوالحسنات ندوی، سید نجیب اشرف ندوی، مولانا ابوظفر ندوی، مولانا حافظ مجیب اللہ ندوی، ڈاکٹر محمد عزیر اور سید صباح الدین عبدالرحمٰن وغیرہ جیسے اہل قلم شامل ہیں۔ ۵۷

دارالمصنفین (یا دبستان شبلی) نے تاریخ نویسی کے باب میں جو خدمات انجام دیں ہیں، اس کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ

- ☆ دارالمصنفین نے عہد رسالت وخلافت راشدہ کے خدوخال کو اجاگر کیا۔
- ☆ مسلمانوں کی فکری تاریخ کے سلسلے کو آگے بڑھایا، مزید اس میں فقہ، قضاۃ، تصوف، تفسیر اور فلسفہ پر کام ہوا۔
- ☆ ادبی تنقید کی روایت جس کی داغ بیل شبلی ڈال گئے تھے اسکو بھی زندہ رکھا گیا، اس سلسلہ میں عمر خیام، اقبال کامل، شعرالہند، اور گل رعنا کی اشاعت قابل ذکر ہے۔
- ☆ مغربی فکر سے اردو دان طبقہ اور خصوصیت سے علماء کو روشناس کرانے کی نئی روایت قائم کی گئی، ذہنی بیداری کے لئے مغربی مفکرین کی اہم تصنیفات کے تراجم کئے گئے۔ یہ سلسلہ بڑا مفید تھا مگر اس میں زیادہ اہمیت اٹھارویں اور انیسویں صدی کے فلسفیانہ مکاتب فکر کو دی گئی۔ سائنسی فکر اور زمانہ قریب کے مفکرین کی طرف خاص توجہ نہ کی گئی۔

دارالمصنفین کے کام میں غالب پہلو تاریخیت تھا، چنانچہ دینی احیاء کے اس دور میں عہد رسالت اور خلافت راشدہ کو مرکز توجہ بنانے میں بیش قیمت خدمات انجام دی گئیں۔ یہ اسی کام کا نتیجہ تھا کہ اسلامی تاریخ ایک مستقل مضمون کی حیثیت سے ابھری اور پاک و ہند کی جامعات میں اس نے اپنا مقام بنالیا۔ ۵۸

دبستان شبلی کا یہ کارنامہ بھی کچھ کم اہم نہیں کہ اس نے تاریخ و تمدن کے مطالعہ کو نہایت سلیقے کے ساتھ انجام دیا۔ تاریخ و تمدن پر اس کام نے فکر اور جذبہ دونوں کو متاثر کیا، ماضی پر اعتماد کے ساتھ ساتھ یہ احساس بھی پیدا ہوا کہ اسلام نے جو کارنامہ اپنے پہلے دور میں انجام دیا تھا، کیا ویسا ہی کارنامہ ہر دور میں انجام دے سکتا ہے۔ لیکن یہ اہم سوال ابھی تک حل طلب تھا کہ کس طرح؟

ڈاکٹر ظفر اقبال دارالمصنفین کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”(دارالمصنفین کی سنہری خدمات کے بعد) اسلام کی تاریخیت پر اعتماد و یقین پیدا ہو گیا تھا مگر فوری مسائل

سے اس کی مناسبت ابھی واضح نہ ہوئی تھی، یہ لٹریچر وہ انقلابیت پیدا نہ کر سکا جو قوموں کو سر دھڑ کی بازی لگانے کے لئے ابھارتی ہے۔ ماضی کی تابناکی کے قصے، حال کی زبوں حالی کا مداوا نہیں ہو سکتے۔ اس کے لئے ایسے ادب کی ضرورت تھی جو حال کے مسائل کو اپنی گرفت میں لے اور ان کے حل کے لئے وہ لائحہ عمل پیش کرے جس کی توجہ کا اصل مقصد حال اور مستقبل ہو۔ تاریخیت کی روایت جس مقام تک لے آئی تھی، اس کا مطالبہ تھا کہ اب اسلام کے نظریاتی موقف کو حال کی زبان سے ادا کیا جائے۔''۵۹

دبستان شبلی کے مورخین احیائے اسلام کے اس دور میں تاریخ اسلام اور سیرت کے متعلق محتاط رویہ رکھتے تھے۔ انہوں نے معرکۃ الآراء تصانیف تحریر کی اور تاریخ نگاری کے جدید مزاج کے مطابق اسلوب تحریر اختیار کیا۔

اس نئے رجحان کے اثرات تمام ملک میں نظر آئے اور ایک تحریک کی صورت میں ایسی تاریخی تحریریں نظر آنے لگیں جو موجودہ زمانے کی ضروریات کو پورا کرتی تھیں، اور بطور خاص برصغیر میں انگریزوں کے زیر اثر مستشرقین کے بڑھتے ہوئے اثرات کو زائل کرنے کی طرف مائل تھیں اور ایسے نامور علماء اور مورخین سامنے آئے جنھوں نے اپنی تحریروں کے ذریعہ اسلام کے نظریاتی موقف کو حال کی زبان سے ادا کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ یہ وقت کی ضرورت بھی تھی اور مسلمانوں کے فن تاریخ نویسی کو زندہ رکھنے کی بھرپور کوشش بھی تھی۔

٭٭٭

حواشی وحوالہ جات:

۱۔ ایچ۔ ایچ ڈوڈیل، انڈیا (لندن:۱۹۳۶ء)، جلد۱، ص۲۲-۲۳۔

۲۔ ظفر اقبال، اردو میں تاریخ نویسی، (کراچی:۲۰۰۴ء) ص۶۵۔

۳۔ معراج محمد، سلطنت دہلی میں تاریخ نویسی کا آغاز، مشمولہ ماہنامہ معارف، (اعظم گڑھ، انڈیا، جولائی ۱۹۹۵ء) ص ۲۸-۲۹۔

۴۔ ایضاً، ص۲۹۔

۵۔ فارسی زبان میں عربی طرز کی تاریخ نویسی کی بنیاد سامانیوں کے عہد میں وسط ایشیاء میں پڑ چکی تھی، جبکہ ابوعلی البلعمی نے ۳۵۲ھ میں تاریخ طبری کا خلاصہ اور ترجمہ فارسی زبان میں کیا۔ (تاریخ طبری فارسی، مطبوعہ لکھنو، ۱۲۹۱ھ)

۶۔ البیرونی: برہان الحق، ابوالریحان محمد ابن احمد البیرونی، ۳ ذی الحجہ ۳۶۲ھ میں خوارزم کے ایک گمنام گھرانے میں پیدا ہوئے، السمعانی نے اپنی کتاب الانساب میں اس کے نام 'البیرونی' کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس کی سکونت شہر کے بیرونی حصے میں تھی اس لئے البیرونی مشہور ہو گیا۔ اس کی زندگی کے ابتدائی پینتالیس سال سیاسی طور پر بڑے ہنگامہ خیز گزرے، اس دوران اسے جلاوطن بھی ہونا پڑا اور قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کرنا پڑیں۔ البتہ جب وہ محمود غزنوی کے ساتھ غزنہ

پہنچا تو اس کی عملی زندگی کا زریں دور شروع ہوا۔ البیرونی کے اپنی زندگی کے غالباً بارہ تیرہ سال شاہی نگرانی میں ہندوستان میں گزارے، اسی اثناء میں یہاں اس نے سنسکرت بھی سیکھی اور ہندو مذہب، تہذیب وتمدن، رسم ورواج عادات وتوہمات کا مطالعہ کیا۔ اس نے ۴۲۱ھ میں اپنی شہرہ آفاق کتاب تحقیق ماللھند تحریر کی۔ البیرونی کی تالیفات کی تعداد ۱۷۵ کے قریب ہے۔ البیرونی بیک وقت سیاح، ریاضی دان، ماہر فلکیات، جغرافیہ دان، مورخ، معدنیات، طبقات الارض اور خواص الادویہ کا ماہر اور آثار قدیمہ کا عالم تھا۔ کئی زبانوں کا ماہر تھا۔ عربی اور فارسی کے علاوہ سنسکرت، یونانی، سریانی اور عبرانی زبانوں پر مہارت رکھتا تھا۔ رجب ۴۴۰ھ میں وفات پائی۔ (دائرہ معارف اسلامیہ، جلد۵، ص ۲۶۱ تا ۲۷۱)

۷ ابوریحان البیرونی، کتاب تحقیق ما للھند (حیدرآباد دکن: 1958ء)

۸ ابوالنصر محمد العتبی، عربی زبان کے مشہور مورخ گزرے ہیں، ان کی کتابوں کے فارسی زبان میں ترجمے ہوئے جو ان کی تصانیف کی مقبولیت کو ظاہر کرتی ہیں گو کہ ان کا پایہ استناد اتنا قابل اعتبار نہیں کیونکہ ان کی تصانیف میں سنین کی غلطیاں ڈھونڈی جاسکتی ہیں۔

۹ ابوالنصر محمد عتبی، تاریخ یمینی (لاہور: مطبع محمدی، ۱۳۰۰ھ)۔

۱۰ ابوالفضل محمد بن الحسین کاتب البیہقی، پانچویں صدی ہجری کے نصف اول کا مشہور ایرانی مورخ ہے، موجودہ خراسان کے گاؤں حارث آباد میں پیدا ہوا۔ جوانی میں تحصیل علم کے لئے نیشاپور گیا جو اس دور میں ایران کے عظیم ترین علمی مراکز میں سے ایک تھا، تھوڑی ہی مدت بعد اسے غزنویوں کے دربار میں باریابی ہوئی اور اس کی زندگی کا بیشتر حصہ اسی ماحول میں گزرا وہ ان کے اہم دبیروں (یعنی کاتبوں) میں تھا۔ اس کا انتقال صفر ۴۷۰ھ بمطابق اگست ۱۰۷۷ء میں ہوا۔ ابوالفضل البیہقی فارسی زبان کا سب سے اہم مورخ سمجھا جاتا ہے۔ اس نے اپنے زمانے کے واقعات کو، جنہیں اس نے بہت قریب سے دیکھا تھا، انتہائی سچائی، حق گوئی اور دیانت کے ساتھ فصیح ادبی زبان میں پیش کیا ہے اور معتبر اسناد اپنی کتاب میں درج کی ہیں۔ اس کی سب سے اہم تاریخی تصنیف جو تیس ۳۰ جلدوں پر مشتمل تھی اور جسے مختلف نام دئے گئے ہیں، اس کے محض چند حصے تاریخ بیہقی کے نام سے دستیاب ہیں زیادہ بڑا حصہ ضائع ہو چکا ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بارثانی، جلد۵، ص ۳۱۴ تا ۳۱۶)۔

۱۱ معراج محمد، ص ۳۲، ۳۳۔

۱۲ معراج محمد، ص ۳۸۔

۱۳ نورالدین محمد بن محمد بن یحیٰی بن طاہر بن عثمان العوفی چھٹی صدی عیسوی کے اواخر اور ساتویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے کا ایک مورخ، جس کا سلسلہ نسب صحابی رسول حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے ملتا ہے اور اسی نسبت سے وہ عوفی کہلائے۔ محمد قاسم فرشتہ اپنی تاریخ میں ان کی جائے پیدائش بخارا بتاتا ہے۔ عوفی بخارا سے ماوراء النہر گیا اور پھر وہاں سے ہجرت کرتا ہوا سندھ پہنچا، یہاں اس وقت ناصرالدین قباچہ کی حکمرانی تھی، جس کی فرمائش پر اس نے اپنی مذکورہ تصنیف لکھنی شروع کی اور نظام الملک جنیدی کے دور میں مکمل کی۔

۱۴ نورالدین عوفی، منتخب جوامع الحکایات و لوامع الروایات (عکس نخست، بنگاہ علمی، ۱۳۴۴) مقدمہ، محمد تقی بہار۔

۱۵ جوزجانی کا اصل نام ابو عمر منہاج الدین عثمان تھا، معروف مولانا منہاج سراج سے ہوئے۔ Raverty اور دیگر مولفین ان کو جرجانی لکھتے ہیں، جو غلط ہے۔ شخصیت کے اعتبار سے منہاج السراج ایک علم، فقیہ، شاعر و ادیب اور مورخ تھے۔ جوزجانی کی مشہور کتاب طبقات ناصری ہے جس میں اس نے فارس، عرب اور یمن کے قدیم بادشاہوں اور انبیاء کرام کے حالات اور پھر ظہور اسلام سے لے کر اپنے وقت تک کی تاریخ بیان کی ہے۔ تاہم اس کا اسلوب بیان اور واقعات کے اخذ کو تاریخ کا اسلوب قرار نہیں دیا جاسکتا اس کی ایک بڑی وجہ اس کی تاریخ نگاری میں قصیدہ خوانی کے رنگ کا موجود ہونا ہے۔ آخری زمانے میں وہ قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز رہا، تاہم اس کی تاریخ وفات کا علم نہیں۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۷، ص ۵۰۷)

۱۶ امیر خسرو کا اصل نام ابوالحسن یمین الدین تھا۔ ۶۵۱ھ میں قصبہ مومن آباد یوپی میں پیدا ہوئے۔ ترکی، ہندی، فارسی، اور عربی زبان جانتے تھے۔ دربار سے وابستہ رہے۔ البتہ خاص و عام میں شہرت اس وقت ملی جب انہوں نے منگولوں کے ہاتھوں شہید ہو جانے والے شہزادے کا مرثیہ لکھا۔ اس مرثیہ نے گلی کوچوں میں پہنچ کر ان کی شہرت کو چار چاند لگا دیے اور یوں دربار میں بھی ان کی اہمیت بڑھ گئی۔ وہ یکے بعد دیگرے چھ سلاطین کے دربار سے منسلک رہے اور ان سلاطین کی فرمائش پر تاریخی مثنویاں تحریر کیں۔ اس کے علاوہ بھی ان کی کئی تحریریں ہیں مگر وہ دست برد زمانہ سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ ۱۸ شوال ۷۲۵ھ کو انتقال ہوا، ان کا مدفن دہلی میں ہے۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۸، ص ۹۳۱ تا ۹۳۳)

۱۷ صدیقی، علی محسن، "امیر خسرو کی تاریخی مثنویاں" در مضامین تاریخی (کراچی: قرطاس، فروری ۲۰۰۶) ص ۲۱۵ تا ۲۳۵۔

۱۸ مضامین تاریخی، ص ۲۱۰۔

۱۹ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۲، ص ۴۷۔

۲۰ گلبدن بیگم شہنشاہ بابر کی بیٹی، ہمایوں کی سوتیلی بہن اور اکبر کی پھوپھی تھیں۔ ان کی والدہ صالحہ سلطان' فرمانروائے سمرقند (سلطان محمود مرزا) کی بیٹی تھیں، ان کی ولادت ۱۵۲۲ء میں کابل میں ہوئی، جب بابر نے ہندوستان فتح کرلیا تو ۱۵۲۹ء میں وہ بابر کے پاس ہندوستان پہنچ گئیں۔ اس کی شادی خضر خواجہ خان سے ہوئی جو ایک زمانے میں پنجاب کا صوبیدار رہا تھا۔ جب ہمایوں ہندوستان سے نکلا تو وہ اس کے ساتھ ایران نہیں گئی بلکہ افغانستان ہی میں رہی۔ وہ دوبارہ ہندوستان اکبر کے عہد حکومت کے دوسرے سال یعنی ۱۵۵۷ء میں آئی، جہاں سے وہ شاہی خاندان کی چند خواتین کے ساتھ حج کے لئے مکہ معظّمہ گئی۔ واپسی کے سفر میں عدن کے قریب ان کا جہاز تباہ ہوگیا اور وہ ۱۵۸۲ء سے قبل ہندوستان واپس نہ آسکیں۔ ۷ ارمئی ۱۶۰۳ء میں ۸۲ سال کی عمر میں آگرے میں انتقال پاگئیں۔ شاہی خاندان میں ان کا بڑا احترام تھا۔ اکبر نے ان کا جنازہ خود اپنے کاندھوں پر اٹھایا تھا۔ (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۱۷، ص ۵۵۲-۵۵۳ مقالہ "گلبدن بیگم" مقالہ نگار H. Bevertoge)

۲۱ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۱۷، ص ۵۵۴۔

۲۲۔ شیخ ابوالفضل علامی اپنے زمانے کے مشہور عالم شیخ مبارک ناگوری کا دوسرا بیٹا اور شیخ فیضی کا چھوٹا بھائی تھا۔ ۱۴ر جنوری ۱۵۵۱ء کو آگرہ میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ ۱۵۷۳ء میں اپنے بھائی فیضی کی وساطت سے دربار اکبری تک رسائی ہوئی ابتداء میں اسے منشی گری کی خدمت سپرد ہوئی لیکن رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہوا صدر الصدور کے منصب تک پہنچ گیا۔ اکبر کے مذہبی عقائد میں ابوالفضل کا اچھا خاصا دخل مانا جاتا ہے۔ ابوالفضل فارسی کا ایک بلند پایہ اسلوب و انشاء پرداز مانا جاتا تھا۔ اس کی اہم تاریخی تصانیف اکبر نامہ اور آئین اکبری ہیں۔ (دیگر تصانیف کے لئے دیکھئے، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بار ثانی، جلد ۱، ص ۹۱-۸۹)

۲۳۔ علامہ ابوالفضل، آئین اکبری، مترجم مولوی محمد فدا (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۸ء)

۲۴۔ پی۔ ہارڈی، مقالہ "فرشتہ" در دائرہ معارف اسلامیہ (طبع اول ۱۹۷۵ء) جلد ۱۵، ص ۲۶۷۔

۲۵۔ عبدالقادر بدایونی: عہد اکبری کا مشہور عالم اور مورخ، ہندوستان کی قدیم ریاست جے پور میں ۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء میں پیدا ہوا۔ ۹۸۱ھ میں تقریباً چونتیس سال کی عمر میں شہنشاہ اکبر کے دربار سے وابستہ ہوا۔ اسی زمانے میں ابوالفضل کو بھی دربار اکبری میں جگہ ملی، جس کے سامنے بدایونی کی نہ چل سکی اور کچھ عرصے بعد اسے دربار سے علیحدہ ہونا پڑا۔ تاہم جب تک وہ اکبری دربار سے وابستہ رہا، اکبر بدایونی سے علمی خدمات لیتا رہا۔

۲۶۔ فرشتہ: نام محمد قاسم تھا، ریاست بیجاپور اور احمد نگر کا مشہور درباری، مسلمان مورخ اور طبی مصنف تھا۔ اس نے ایک پر آشوب سیاسی زندگی گزاری، فرشتہ کی شہرت اس کی مشہور تاریخ گلشن ابراہیمی پر مبنی ہے، جس کے دو نسخے ملتے ہیں۔ ایک نسخہ ۱۶۰۶ء کا لکھا ہوا ہے۔ دوسرے کا نام تاریخ نورس نامہ" ہے اور اس پر سنہ ۱۶۰۹-۱۰ تحریر ہے۔ گلشن ابراہیمی کا آغاز شاہان اسلام کے واقعات اور مشائخ عظام کے سوانح سے ہوا ہے۔ جن کا تعلق سلطان سبکتگین غزنوی کے زمانے سے کسی نہ کسی صورت میں ممالک ہندوستان سے رہا ہے، واقعات سے پہلے ایک مقدمہ ہے جس میں ہندوؤں کی تاریخ کا خلاصہ آ گیا ہے۔ کتاب کے خاتمے پر ہندوستان کے جغرافیہ، ہندوؤں کی تاریخ شناسی اور ان ہندو راجاؤں کا ذکر ہے جو فرشتہ کے زمانے میں باجگوار حکمران تھے۔

۲۷۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۴، ص ۱۴۳، مادہ 'بداونی'۔

۲۸۔ ایضاً، جلد ۱۵، ص ۲۷۰۔

۲۹۔ ابوالفضل نے اپنی تصنیف آئین اکبری میں اس زبان کو اسی نام سے منسوب کیا ہے۔

۳۰۔ ریختہ کے معنی ملی جلی زبان کے لئے جاتے ہیں، ریختہ کو ترقی دینے والوں میں امیر خسرو کا نام سب سے پہلے آتا ہے۔ جنہوں نے فارسی، ہندوی باہم ملا کر شاعری کی۔ یہ شعر اس کی عمدہ مثال ہے۔

زحال مسکین مکن تغافل ورائے نیناں بنائے بتیاں
چو تاب ہجراں نہ دارم اے جاں نہ لیو کا ہے لگائے چھتیاں

کچھ زمانہ گزرنے کے بعد ریختہ صرف موسیقی کی اصطلاح نہ رہی بلکہ دو زبانوں کی آمیزش والا ہر منظوم کلام ریختہ کہلانے

لگا۔ مگر اس وقت اس سے مراد زبان نہیں لی جاتی تھی۔ آگے چل کر اس کا اثر، نثر اور پھر زبان پر ہونے لگا۔ ابتدا یہ مختلف ناموں سے پکاری جاتی رہی، مثلاً شیخ باجن کے نزدیک یہ زبان دہلوی ہے۔ اسی زبان کو اہل گجرات، گجراتی کہتے اور اہل دکن، دکنی، یہی زبان گوجری بھی کہلائی، بالاخر یہ اردو کے موجودہ نام سے پکاری گئی۔

۳۱۔ شہنشاہ عالمگیر کے عہد سے قبل اردو کا نام کسی زبان کی حیثیت سے کسی تحریر میں نظر نہیں آتا۔

۳۲۔ رستم علی بجنوری نے یہ کتاب دارانگر انگریزی چھاؤنی میں ملازمت کے درمیان ایک انگریز افسر جان پارس فورڈ کی فرمائش پر (۱۱۹۰ھ) کے لگ بھگ لکھی۔

۳۳۔ نجم السلام، سید رستم علی بجنوری، قصہ احوال روہیلہ، مشمولہ نقوش، شمارہ ۵۶، ص ۱۶۲۔

۳۴۔ تاریخ فیروز شاہی، اس نام سے فارسی میں دو تاریخیں لکھی گئیں ہیں ایک شمس سراج عفیف کی اور دوسری ضیاء الدین برنی کی اول الذکر کتاب میں فیروز شاہ کے خاندان اور خانگی حالات پر زیادہ زور دیا گیا ہے جبکہ ضیاء الدین نے اس عہد کے حالات وواقعات اور دکان کا بھی کافی تذکرہ کیا ہے۔ اس کا اردو ترجمہ وارث علی بن شیخ بہادر نے کیا ہے۔

۳۵۔ تاریخ ہندوستان ایک ضخیم تاریخ ہے، جو کہ فرزند علی حسینی کی فارسی تصنیف ملحض التواریخ کا ترجمہ ہے۔ (۱۱۵۳ھ) مترجم (جن کا نام معلوم نہیں ہوسکا) نے ترجمہ کرتے وقت اپنے زمانے تک کے حالات کا اضافہ کر دیا ہے۔ یوں اردو ترجمہ میں امیر تیمور کے زمانے سے ٹیپو سلطان کی انگریزوں کی جنگ ۱۱۹۴ھ تک کے واقعات شامل ہو گئے ہیں۔ یہ تاریخ نامکمل ہے اس کا واحد نسخہ ادارہ ادبیات اردو میں موجود ہے جو نامکمل ہے۔ (ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ، اردو نثر کا آغاز و ارتقاء، کراچی، ۱۹۷۸ء، ص ۴۲۶)۔

۳۶۔ بہادر نامہ دراصل میسور کی تاریخ ہے جو کرشنا رجہ سے شروع ہو کر ٹیپو سلطان کی وفات ۱۲۱۳ھ پر ختم ہوتی ہے۔ فارسی تاریخ میں ۲۴ ابواب ہیں جبکہ اردو ترجمہ میں صرف ۲۲ ابواب ہیں، افسوس مصنف اور مترجم کا نام کہیں درج نہیں (اردو نثر کا آغاز و ارتقاء، ص ۴۲۸)

۳۷۔ کالج کا قیام ۴رمئی ۱۸۰۰ء کو عمل میں آیا یہ زباندانی کا کالج تھا۔ جس کے پہلے پرنسپل گلکرائسٹ تھے اور یہ اس وقت کے گورنر جنرل لارڈ ولزلی کی کوششوں کا ثمرہ تھا۔

۳۸۔ ڈاکٹر حمید اللہ اس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ انگریزوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کی علمی وادبی اور روزمرہ بول چال کی زبان کا زور توڑنے کے لئے اردو کے ارتقاء پر زور دیا۔ جس سے ان کا منشا یہ بھی تھا کہ چونکہ اردو میں مذہبی کتابیں نہیں ہیں۔ لہذا مسلمانوں کو جلد ہی عیسائیت کی طرف راغب کیا جاسکے گا۔

۳۹۔ حامد حسن قادری، داستان تاریخ اردو، (آگرہ: ۱۹۵۷ء) ص ۸۲۔

۴۰۔ ظفر اقبال، اردو میں تاریخ نویسی، ص ۷۹۔

۴۱۔ تفصیلات کے لئے دیکھیے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، احمد خان، سر سید، مشمولہ دائرہ معارف اسلامیہ، طبع اول، جلد ۲، ص ۱۱۶ تا ۱۲۲، نیز اردو میں تاریخ نویسی ص ۸۲، ۸۸۔

۴۲ نعمانی، شبلی، الفاروق، جلد اول ص ۴۸۔

۴۳ روایت سے شبلی کی مراد یہ ہے کہ واقعہ، متعلقہ شخص کی وساطت سے بیان کیا جائے اور پھر اس سے لے کر آخر راوی تک روایت کا سلسلہ متصل بیان کیا جائے۔ جبکہ درایت سے ان کی مراد یہ ہے کہ عقلی اصولوں سے واقعہ کی تنقید کی جائے۔

۴۴ نعمانی، شبلی، مقالات شبلی، جلد ۶، ص ۱۹۴۔

۴۵ تفصیلات کے لئے دیکھئے، اردو میں تاریخ نویسی، ص ۶۴ و مابعد۔

۴۶ ایضاً، ص ۱۶۴

۴۷ نعمانی، شبلی، سیرۃ النبی (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۵۳ء)

۴۸ ندوی، سید سلیمان، سیرۃ عائشہ (اعظم گڑھ: دار المصنفین، ۱۹۲۰ء)

۴۹ ایضاً، حیات مالک (اشاعت ثانی، اعظم گڑھ: دار المصنفین، ۱۹۲۱ء) اس کتاب کو امام مالک کے حیات و آثار پر اردو میں پہلی کتاب ہونے کا شرف حاصل ہے۔

۵۰ ایضاً، خیام (اعظم گڑھ: دار المصنفین، ۱۹۳۲ء) آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۳۰ء میں پیش کیا جانے والا مقالہ جو بعد ازاں کتابی صورت میں شائع ہوا۔

۵۱ ایضاً، حیات شبلی (اعظم گڑھ: دار المصنفین، ۱۹۴۳ء)

۵۲ روزنامہ قومی اخبار، لکھنو، (۳۰ نومبر ۱۹۵۳ء)

۵۳ سیرۃ النبی کی ابتدا علامہ شبلی نعمانی نے کی، تاہم وہ دو جلدوں سے زائد تحریر نہ کر سکے اور خالق حقیقی سے جا ملے۔ ان کے شاگرد عزیز سید سلیمان ندوی نے ان کی خواہش کے مطابق باقی کی جلدیں مرتب کیں۔ اس کتاب کی کل چھ جلدیں ہیں۔

۵۴ ندوی، سید سلیمان، ارض القرآن (اس کتاب کی پہلی جلد مطبع شاہی لکھنو سے ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی جبکہ دوسری جلد اس کے تقریباً تین سال بعد ۱۹۱۸ء میں معارف پریس اعظم گڑھ سے منظر عام پر آئی۔)

۵۵ ندوی، سید سلیمان، عربوں کی جہاز رانی (اعظم گڑھ: دار المصنفین، تاریخ ندارد) ڈاکٹر حمید اللہ نے اسی کتاب پر اپنا استدراک لکھا تھا جو ماہنامہ معارف سے چار قسطوں میں شائع ہوا۔

۵۶ ندوی، سید سلیمان، خطبات مدارس (آٹھ خطبات کا مجموعہ ۱۹۲۹ء میں شائع ہوا)

۵۷ اردو میں تاریخ نویسی، ص ۲۱۶۔

۵۸ ایضاً، ص ۲۱۷۔

۵۹ ایضاً، ص ۲۱۷۔

سرسیّد احمد خان کی تاریخی تصانیف کا تنقیدی جائزہ

سیّدہ جبین زہرا ☆

سرسیّد کا پسندیدہ موضوع تاریخ رہا۔ تاریخ میں ان کی دلچسپی کچھ تو دربار مغلیہ سے وابستگی کی وجہ سے تھی، کیونکہ ان کے والد اور نانا دربارِ مغلیہ میں ملازم تھے۔ اور کچھ اس موضوع کی اہمیت کا اندازہ، انہیں کوچہ علمی میں قدم رکھنے کے بعد ہوا۔ اہم بات یہ ہے کہ ان کی اولین با قاعدہ تصنیف بھی تاریخی موضوع پر ہے۔ یعنی جام جم اور ان کی زندگی کا آخری مضمون "ازواج مطہرات" جو لکھنے کے دوران ان کا انتقال ہوا، تاریخ سے متعلق ہے۔ سرسیّد کو اس موضوع سے کس قدر دلچسپی تھی اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ "قطب صاحب کی لاٹھ کے بعض کتبے جو زیادہ بلند ہونے کے سبب پڑھے نہیں جاسکتے تھے۔ ان کے پڑھنے کو ایک چھینکا دو بلیوں کے بیچ میں ہر ایک کتبے کے محاذی بندھوالیا جاتا تھا اور سرسید چھینکے میں بیٹھ کر ہر کتبے کا چربا اتارتے تھے۔"[1] یہ کام انتہائی خطرناک تھا۔ جو ان کے ذوقِ علمی کی انتہا کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

سرسیّد احمد خان کی تاریخی تصنیفات مختلف النوع ہیں انہوں نے تاریخ کے مختلف گوشوں کو بے نقاب کیا۔ عرب و ہند کے قدیم تاریخی تذکروں، تاریخ اسلام اور اسلامیانِ ہند پر ان کی خاص توجہ رہی۔ ذیل میں ان کی تاریخی تصانیف کا ایک تجزیاتی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

جام جم ۱۸۴۰ء

جام جم سرسیّد کی سب سے پہلی تالیف ہے، جو قیامِ آگرہ کے دوران مرتب کی گئی۔ اس کی زبان فارسی ہے۔ انیسویں صدی کے وسط تک فارسی ہی کو علمی زبان کی حیثیت حاصل تھی، لہٰذا اس عہد کے دیگر اہل علم کی طرح اور مروجات زمانہ کے مطابق انہوں نے فارسی زبان سے ہی اپنی تصنیفات کا آغاز کیا۔

☆ سیدہ جبین زہرہ، ریسرچ اسکالر، شعبہ اسلامی تاریخ، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔

مولانا حالی کے بیان کے مطابق یہ رسالہ ایک فہرست کی شکل میں تھا، کہ میں امیر تیمور سے لے کر بہادر شاہ ظفر تک مختلف خاندانوں کے تینتالیس (۴۳) بادشاہوں کے حالات اختصار کے ساتھ تحریر کیے گئے تھے۔[۲]

جام جم کا مسودہ ۲۵ رمئی ۱۸۳۹ء کو مکمل ہوا۔ آگرہ سے پہلی مرتبہ مئی ۱۸۴۰ء لیتھو میں اس کی طباعت ہوئی۔ کتاب کے آخر میں مرزا حاتم علی مہر کی تاریخ تصنیف درج ہے۔ جام جم کو دوسری مرتبہ مولوی محمد اسماعیل پانی پتی نے مقالات سر سید کی جلد شانزدہم میں شامل کر کے مجلس ترقی ادب لاہور سے ۱۹۶۵ء میں شائع کیا ہے۔

جلاء القلوب بذکر المحبوب ۱۸۴۲ء

۱۸۴۲ء میں سر سید نے رسول اللہ ﷺ کی سیرت طیبہ پر ایک مختصر سا رسالہ دلی سے شائع کیا تھا۔ اس کا مقصد تحریر یہ تھا کہ جو غیر معتبر روایات عوام میں مشہور ہیں۔ ان کے بجائے مستند ماخذات سے آنحضرت ﷺ کے حالات یکجا کر دیے جائیں۔[۳] اس کتاب میں بیان ولادت، اسمائے مبارک، حلیہ شریف، بیان مہر جبلیہ، صحابہ کرام، عشرہ مبشرہ، چوپائے جو آپ کے تصرف میں رہے، ہتھیار، معجزات اور حجۃ الوداع کے عنوانات کے تحت مختصر بحثیں کی گئی ہیں۔ ماخذات کے ضمن میں یہ کہا گیا ہے کہ اس کتاب کی بنیاد مدارج النبوۃ اور شاہ ولی اللہ کی سرور المحزون پر ہے اور انہیں سے واقعات کا استنباط کیا گیا ہے۔ جہاں تک سرور المحزون کا تعلق ہے، وہ شاہ ولی اللہ کی تالیف نہیں ہے، بلکہ ابن سید الناس[۴] کی کتاب عیون الاثر کی عربی تلخیص نور العیون[۵] کا فارسی ترجمہ ہے اور یہی ترجمہ سید صاحب کی کتاب کی بنیاد ہے۔ انہوں نے اس رسالے میں صحیح روایات کو نقل کر دینے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ بعض غلط واقعات کی تردید بھی کی ہے۔ مثلاً کتب مولود میں عام طور پر یہ روایت نقل ہوئی تھی کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے وقت حضرت خضر تشریف لائے تھے۔ سر سید نے اس روایت سے بے اعتباری ثابت کی ہے۔[۶] اس رسالہ کی اشاعت کے چھتیس سال بعد جون ۱۸۷۸ء میں سر سید نے اس پر ریویو کیا جو تصانیف احمدیہ، جلد اوّل، مطبوعہ ۱۸۸۳ء میں شامل ہے۔ یے اس طور سے اردو زبان میں محافل میلاد میں پڑھی جانے والی غیر مستند روایات کی طرف سر سید احمد خان نے سنجیدہ کوشش کی۔

آثار الصنادید ۱۸۴۷ء

سر سید کا ذہن اور تخلیقی صلاحیتیں تاریخ نگاری کے لیے موزوں تھیں جو انہیں علمی و تحقیقی میدان کی جانب کھینچ کر لائیں۔ یہ امر بھی باعث مسرت ہے کہ ان کی جانفشانی اور محنت کا صلہ خود ان ہی کی زندگی میں مل گیا۔ ان کی کثیر التعداد تصانیف میں سب سے پہلی کتاب جس کی بدولت انہیں مشرق و مغرب میں شہرت ملی وہ آثار الصنادید ہے۔

آثار الصنادید کا پہلا ایڈیشن ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا اس زمانے میں رابرٹس جو شاہ جہاں آباد میں کلکٹر و مجسٹریٹ تھے، اس کا ایک نسخہ ولایت جاتے ہوئے ساتھ لے گئے اور رائل ایشیاٹک سوسائٹی میں پیش کی۔ ممبران سوسائٹی نے اسے بہت پسند کیا۔ بعض ممبران نے اس کے انگریزی ترجمہ پر زور دیا۔ رابرٹس نے سر سید کی شرکت سے اس کا انگریزی ترجمہ شروع کیا مگر رابرٹس کا تبادلہ ہو گیا، پھر معلوم نہیں کہ وہ ترجمہ پورا ہوا یا نہیں۔ البتہ سر سید نے اس کی درستگی و اصلاح کے بعد اس پر نظر ثانی

کر کے اس کو از سر نو مرتب گیا۔ اس ایڈیشن کے لیے انہوں نے نقشے بھی از سر نو کمال اہتمام سے نہایت عمدہ تیار کرائے مگر ابھی چھپنے نہ پائے تھے کہ ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ ہو گیا اور وہ سب نقشے تلف ہو گئے ۸ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غدر ۱۸۵۷ء میں ہوا جبکہ بقول حالی یہ دوسرا ایڈیشن ۱۸۵۴ء میں چھپ کر تیار ہو گیا تھا تو اس کے نقشے غدر میں کیسے تلف ہو گئے۔ لہذا یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جو نقشے محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی لائبریری میں محفوظ ہیں، صرف وہی نقشے ہیں جو سرسیّد نے تیار کیے تھے۔

سرسیّد نے پہلے ایڈیشن میں ترامیم اور اضافے کر کے ۱۸۵۴ء میں دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔ فرانس کے مشہور مستشرق گارساں دتاسی نے اس کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کر کے یورپ میں روشناس کرایا، جس کی وجہ سے ۱۸۵۴ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن نے ان کو اپنا اعزازی رکن مقرر کیا۔ ۹

آثار الصنادید اپنی نوعیت کی اردو میں ایک خاص اور اہم تصنیف ہے۔ تقریباً ڈیڑھ سو سال گزرنے کے باوجود آج بھی یہ کتاب دلی کے آثارِ قدیمہ کے مطالعہ کے لیے بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ سرسیّد کے تحقیقی شعور کو پختہ کرنے میں آزردہ ۱۰، شیفتہ ۱۱، غالب ۱۲ اور امام بخش صہبائی ۱۳ کا ہاتھ ہے جو خود علمی و فنی رموز کے باب میں محققانہ بصیرت رکھتے تھے۔ یہ بات سرسیّد اور صہبائی دونوں کے رفقاء کو بخوبی معلوم تھی کہ اس کتاب کی تصنیف میں صہبائی بھی برابر کے شریک رہے ہیں۔

مولانا شبلی لکھتے ہیں ''سیّد احمد خان نے مجھ سے خود بیان کیا کہ آثار الصنادید کے بعض مقامات بالکل مولانا امام صہبائی کے لکھے ہوئے ہیں جو انہوں نے میری طرف سے اور میرے نام سے لکھ دیئے تھے۔'' ۱۴

آثار الصنادید کے پہلے ایڈیشن سے ان کی ابتدائی تحقیق کی ابتداء ہوئی۔ مغرب میں ان کی کاوش کو بے حد سراہا گیا۔ اس کی بعض خامیوں کی طرف بھی توجہ دلائی گئی۔ بہر حال ان خامیوں کے باوجود ان کے اس ایڈیشن کو پہلے تحقیقی قدم سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ آثار الصنادید کے دوسرے ایڈیشن میں ان کی تحقیقی صلاحیتیں مزید نکھر کر سامنے آتی ہیں۔ جس کی ایک وجہ آرکیالوجیکل سوسائٹی دہلی کے اجلاسوں اور کارروائیوں میں باقاعدگی سے حصہ لینا ہے۔ پھر (۵۳-۱۸۵۲ء) کے درمیان اس سوسائٹی کا باقاعدہ رکن منتخب کیا جانا ہے۔ اس عرصہ میں وہ مغربی تحقیق کے اصول و ضوابط اور علمی و فنی نکات سے بھی بخوبی آگاہ ہو گئے تھے۔

سلسلة الملوک ۱۸۵۲ء

اس میں ابتداء میں دنیا کی عمر اور تخلیق عالم سے بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد طوفان نوح کی عمومیت یا عدم عمومیت کا بیان ہے۔ سرسیّد نے پوری تحقیق کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ہندوؤں کی تاریخ کا درست ہونا نہایت دشوار ہے اور ان کے حکمرانوں کے عہد کا تعین قریب قریب ناممکن ہے۔ انہوں نے ہندو راجاؤں کے عہد حکومت کے بیان میں حتی المقدور صحت کی راہ اختیار کی ہے مگر ان تاریخوں کی قطعیت یقینی نہیں ہے۔ اس کے بعد ہندو حکمرانوں کی مدتِ حکومت شمسی حساب سے اور مسلمان حکمرانوں کی قمری حساب سے درج کی ہے۔ مگر اقتدار زمانہ کی مدت کے ذکر میں سن شمسی کو ہی بنیاد قرار دیا ہے۔ سرسیّد نے یہ تاریخیں مہا بھارت اور بھگوت گیتا کے فارسی تراجم، پوتھی گرگ سنگھتا اور راجا دل، طبقات اکبری،

منتخب دستورات ھند مسمیٰ بہ دستور العمل، تاریخ فرشتہ، خلاصۃ التواریخ، مراۃ آفتاب نما، آئین اکبری اور جام جم سے استنباط کی ہیں۔ ۱۵؎ اس کے بعد اندر پت اور دلی کے فرماں رواؤں کی جدولیں شجر سے ۱۲۶۸ھ مطابق ۱۸۵۲ء تک کی جدول دی ہے۔

اس جدول کے سات خانے ہیں جن میں نمبر شمار، نام فرمانروا، نام پدر، سال جلوس، دار السلطنت و حالات کے عنوانات قائم کیے گئے ہیں۔ جدھشٹر سے پرتھوی راج تک (۱۴۲) راجاؤں ۱۶؎، شہاب الدین غوری سے اکبر شاہ ثانی تک ساٹھ (۶۰) مسلمان سلاطین اور شاہ جارج سوم، شاہ جارج چہارم، ولیم چہارم اور ملکہ وکٹوریہ چار (۴) انگریز حکمرانوں کا ذکر اس کتاب میں موجود ہے، یہ مجموعی تعداد (۲۰۶) حکمرانوں کی ہوئی مگر ان میں سے شاہ جہان ثانی، احمد شاہ درانی، بیدار بخت بن احمد شاہ اور اکبر شاہ ثانی چار مسلمان بادشاہوں کا حال بلانمبر سلسلہ بیان کیا ہے کیونکہ ان کے خیال میں یہ لوگ طاقتِ حکومت سے محروم تھے اس لیے انہوں نے شاہ عالم ثانی کے بعد جس کا ذکر نمبر ۱۹۸ پر ہے، نمبر ۱۹۹ پر انگلستان کے بادشاہ جارج سوم، نمبر ۲۰۰ پر شاہ جارج چہارم، نمبر ۲۰۱ پر ولیم چہارم اور نمبر ۲۰۲ پر ملکہ وکٹوریہ کا ذکر کیا ہے۔ ۱۷؎

تاریخ بجنور ۱۸۵۷ء

اس کتاب کی وجہ تالیف مولانا حالی نے یہ بتائی ہے کہ جس زمانہ میں سرسید بجنور کے صدر امین تھے، محکمہ صدر بورڈ کی جانب سے ہر ضلع کے حاکم اعلیٰ کو یہ ہدایت کی گئی تھی کہ جس ضلع کا بندوبست مال ختم ہو جائے اس کی ایک مفصل تاریخ لکھوائی جائے، کلکٹر بجنور کے ایماء پر سرسید نے اس ضلع کی ایک مبسوط تاریخ لکھی۔ اس کے مواد حکام ضلع کی جانب سے بہم پہنچائے گئے تھے، اگرچہ بقول سرسید اس تاریخ میں ضلع کے عام حالات کے سوا کوئی اور قابل ذکر بات نہ تھی مگر دوران تالیف شہنشاہ اکبر اور عالم گیر کے زمانے کے مال گزاری سے متعلق بہت سے کاغذات ملے جن سے نہایت مفید تاریخی نتائج نکلتے تھے۔ ان تمام تاریخی دستاویزات کی نقلیں اپنے اپنے موقعوں پر تاریخ میں درج تھیں۔ جب یہ کتاب لکھی جا چکی تو کلکٹر بجنور نے اسے صدر بورڈ کے دفتر واقع آگرہ بھیج دیا۔ یہ رپورٹ ابھی بورڈ سے واپس نہ آئی تھی کہ غدر ہو گیا اور آگرہ کے سرکاری دفتر کے دیگر کاغذات کے ساتھ یہ تاریخ بھی ضائع ہو گئی۔ ۱۸؎

تاریخ سرکشی ضلع بجنور ۱۸۵۸ء

زمانہ غدر میں سرسید بجنور کے صدر امین تھے، انہوں نے دورانِ غدر ضلع کے حالات سے متعلق تمام ضروری دستاویزات جمع کیں۔ جب وہ اپریل ۱۸۵۸ء میں مراد آباد کے صدر الصدور ہو کر گئے تو انہوں نے وہاں تاریخ سرکشی بجنور تحریر کی۔ اس تاریخ میں مئی ۱۸۵۷ء سے لے کر اپریل ۱۸۵۸ء تک کے حالات و واقعات غدر جو ضلع بجنور میں گزرے نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ انہوں نے وہ تمام تحریریں اور خط و کتابت جو وہ نواب محمود خان اور چودھریوں کے نام یا نواب اور چودھریوں نے ان کے نام یا آس پاس میں ایک دوسرے کے نام بھیجیں اور اس کے سوا اور بہت سی تحریرات جو اس

معاملہ سے تعلق رکھتی تھیں، لفظ بہ لفظ اس کتاب میں درج کی ہیں۔ ان میں سے بہت سی تحریریں اور یادداشتیں ایسی ہیں جن کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سرسید ابتداء سے اخیر تک اس کتاب کے لیے مواد جمع کرتے رہے۔ ایسی حالت میں جبکہ جانوں کے لالے پڑے ہوئے تھے، وہ ان کاغذات اور یادداشتوں کو بحفاظت رکھتے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ جن مسلمانوں نے گورنمنٹ کے ساتھ بے وفائی کی اور ان سے جنگ پر آمادہ ہوگئے ان کے بھی حالات جوں کے توں بیان کیے ہیں اور جو ہندو چودھریوں نے مسلمانوں پر سختیاں کی تھیں ان کو بھی اچھی طرح ظاہر کردیا۔ ۱۹ سرسید نے بجنور کی سرکشی کی پوری تاریخ بیان کی ہے بلکہ واقعات کو منطقی ترتیب کے ساتھ جمع کیا ہے جن کا ذکر دوسرے ماخذ میں یا تو قطعی طور پر نہیں ہے یا مسخ شدہ صورت میں ہے، اس لحاظ سے یہ سرسید کی تصنیف ہونے کے علاوہ جنگ آزادی کے اہم باب کا چشم دید بیان بھی ہے۔ اس میں سرسید صرف عینی شاہد ہی نہیں تھے بلکہ انہوں نے اس میں کردار بھی ادا کیا۔

یہاں ان کی شخصیت میں کچھ تضاد نظر آتا ہے، ایک طرف تو انہوں نے بدلائل یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بجنور میں جو کچھ ہوا وہ انگریز کی علمداری کے خلاف جنگ نہیں تھی بلکہ وہ تمام جھگڑا ہندوؤں اور مسلمانوں کے فرقہ وارانہ فساد کا ایک سلسلہ تھا۔ ۲۰ دوسری طرف وہ انقلابیوں کو انگریزوں کے حق میں استوار کرنے کی کوشش کرتے رہے کیونکہ وہ بحیثیت صدر امین بن کر آئے تھے۔ ان کا منصب صدر امینی تھا نہ کہ انگریزوں کی کوٹھیوں پر پہرہ دینے کا یا انہیں انقلابیوں کی باتوں سے لحظہ بہ لحظہ خبردار کرنے کا۔ یہی چیزیں ہیں جو تاریخ سرکشی بجنور میں ان کی جانب داری کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

رسالہ اسباب بغاوت ہند ۱۸۵۹ء

سرسید کی ان تصانیف میں جو ان کے اپنے زمانے کی تاریخ کے متعلق ہیں، رسالہ اسباب بغاوت ہند زیادہ اہم ہے۔ اس رسالہ میں انہوں نے انقلاب کے تمام اسباب و محرکات سے مفصل اور بہت عمدہ بحث کی ہے انہوں نے واقعات کا تجزیہ کیا اور انہیں منطقی انداز میں بیان کیا ہے۔ مسلمانوں کو بہت سے الزامات سے بری الذمہ قرار دے کر قومی اور تاریخی خدمت انجام دی ہے۔ انہوں نے پہلے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے اسباب کا تجزیہ کیا۔ سب سے پہلے سرکشی کی تعریف کی اور اس کی اقسام بیان کیں اور بتایا کہ سرکشی کا ارادہ کسی ایک بات سے نہیں بلکہ متعدد باتوں سے انسان کے دل میں ہوتا ہے۔ ۲۱

اس تمہید کے بعد انہوں نے ان اسباب کا ذکر کیا ہے، جو اس بغاوت کے عام طور پر بیان کیے جاتے ہیں۔ یہ اسباب مثلاً اودھ کی ضبطی، سپاہیوں میں چپاتی کی تقسیم، روس اور ایران کی حکومتوں کا اس سازش میں شریک ہونا وغیرہ، اس بغاوت کی وجہ نہ تھے بلکہ حقیقی سبب یہ تھا کہ حاکم محکوموں کے خیالات سے ناآشنا اور ناواقف تھے۔ حکومت کو ان کی غلطیوں کا احساس دلانا آسان کام نہ تھا۔ بقول حالی: ''زمانہ نہایت نازک تھا، خیالات ظاہر کرنے کی آزادی مطلق نہ تھی، مارشل لاء کا دور دورہ تھا اور حاکموں کی زبان ہی قانون تھی۔'' ۲۲

انہوں نے اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر اس کی پانچ سو مطبوعہ جلدوں میں سے ایک جلد حکومت ہند کو بھیج دی اور

چندا اپنے پاس رکھ کر باقی کچھ کم پانچ سو جلدیں پارلیمنٹ برطانیہ کے ممبروں میں تقسیم کے واسطے لندن بھیج دیں۔ حکومت ہند کے افسر سیسل بیڈن سیکریٹری محکمۂ خارجہ اور ان کے بعض حامیوں کو سرسید کی یہ کتاب بے حد ناگوار گزری۔ انہوں نے نہ صرف اسے سرسید کی باغیانہ تصنیف قرار دیا تھا لیکن بعض افسران خاص طور پر لارڈ کیننگ نے ان کی اس تصنیف کو خیر خواہی پر محمول کیا۔ ۲۳ یہ رسالہ ایک طرف مسلمانوں کی حمایت میں تھا تو دوسری طرف انگریز حکمرانوں کی اصلاح کے لیے بھی تھا تاکہ انگریز حکام اپنا رویہ رعایا کے ساتھ صحیح رکھیں۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت نے ان کے خیالات کو سراہا اور ان کے خلاف کوئی ایکشن نہیں لیا۔

حالات و واقعات خیر خواہان مسلمان ۶۱-۱۸۶۰ء

۱۸۵۷ء کے بعد انگریز حکومت مسلمانوں کو باغی تصور کرنے لگی تھی انگریز مصنفین نے بغاوت پر جتنے رسالے اور کتابیں لکھیں، اس میں مسلمانوں کے خلاف رائیں ظاہر ہوتی تھیں۔ ان پر سب سے بڑا الزام جہاد کا لگایا جاتا تھا اور سرسید کا خود بھی یہ خیال تھا کہ کوئی آفت ایسی نہیں ہے، جو اس زمانے میں مسلمانوں پر نہ ٹوٹی ہو۔ گو وہ رام دین اور ماتا دین ہی نے کی ہو اور یہ نہ کہا گیا ہو کہ آسمان پر سے کوئی بلا نہیں چلی جس نے زمین پر پہنچنے سے پہلے مسلمانوں کا گھر نہ ڈھونڈا ہو۔

ہر بلائے کز آسمان آید — گرچہ بر دیگرے قضا باشد
بر زمین نارسیدہ می پرسد — خانۂ مسلمان کجا باشد ۲۴

اس زمانے میں انگریزی اخبار اور جو کتابیں بھی غدر کے بابت تصنیف ہوئیں اس میں صرف یہی لکھا ہوا نظر آیا کہ ہندوستان میں مفسد اور بدذات کوئی نہیں مگر مسلمان۔ اس چیز نے سرسید کو مجبور کیا کہ حکومت کے خیر خواہ مسلمانوں کے حالات پر ایک رسالہ لکھا جائے۔ یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ سرسید کو مسلمانوں کے بارے میں "مفسد" اور "بدذات" کا الفاظ سن کر اتنا برا کیوں لگا۔ وہ تو خود ہی اپنی تصنیف تاریخ سرکشی بجنور میں مسلمانوں کو اسی قسم کے نازیبا الفاظ سے نوازتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

بہر حال انہوں نے یہ سوچا کہ ان مسلمان ملازمین کی گورنمنٹ سے خیر خواہیاں بیان کی جائیں اور جو انعام واکرام انہیں گورنمنٹ کی طرف سے ملا ہے اس کو بھی بیان کیا جائے۔ تاکہ حکومت کی منصفی اور سخاوت مشہور ہو اور رعایا کے دل میں گورنمنٹ سے شکر گزاری کا احساس پیدا ہو۔ تاہم اس سلسلے کے تین رسائل ہی شائع ہو سکے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ طباعت کے اخراجات بہت زیادہ تھے۔ اس لیے سرسید نے یہ قاعدہ قرار دیا کہ جس خیر خواہ مسلمان کا حال جتنے صفحوں پر چھپے اس قدر صفحوں کی لاگت وہی شخص ادا کرے۔ مگر معدودے چند کے کسی نے اس تدبیر کے پورا کرنے کی طرف توجہ نہ دی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف تین نمبر (بقدر ۷۴ صفحات) کے چھپ کر رہ گئے۔ اس میں صرف سترہ یا اٹھارہ اشخاص کا نہایت مفصل حال درج ہو سکا ہے۔ اگر یہ تذکرہ مکمل ہو جاتا تو مسلمانوں کے حق میں ایک نہایت مفید اور بکارآمد چیز ہوتی۔ ۲۵

خطبات الاحمدیہ ۱۸۷۰ء

سرسید اپنی زندگی کے بیشتر اوقات میں تاریخ کا مطالعہ کرتے رہے۔ تاریخ کے موضوع پر ان کی قابل قدر تصنیف

خطبات الاحمدیہ ہے، جوان کے تحقیقی شوق اور رسول پاک ﷺ سے گہری محبت کا ثبوت دیتی ہے۔ اس زمانے میں دین اسلام اور تاریخی موضوع پر کسی نے ایسی علمی و تاریخی کتاب نہیں لکھی۔ جو سرسید کے قلم سے منظر عام پر آئی۔ جب انہوں نے ولیم میور کی کتاب لائف آف محمد دیکھی، تو انہوں نے مصمم ارادہ کرلیا تھا کہ ولیم میور کی کتاب کا شافی جواب تحریر کریں گے۔

۱۸۵۷ء کے ہنگامہ میں ہندوستان کے بیشتر کتب خانے برباد ہوگئے، وہ کتابیں دستیاب نہ ہوسکیں جن کی انہیں ضرورت تھی۔ لہٰذا انہوں نے ولایت جانے کا ارادہ کرلیا۔ سفر کے اخراجات زیادہ ہونے کے باعث اپنا کتب خانہ بیچا، گھر اور کوٹھی کو رہن رکھا، الغرض یکم اپریل ۱۸۶۹ء کو بنارس سے ولایت روانہ ہوگئے۔ ولایت پہنچتے ہی وہ ولیم میور کی کتاب کا جواب لکھنے میں مصروف ہوگئے۔ انہوں نے انڈیا آفس لائبریری کے کتب خانے سے بھی چند کتابیں بہم پہنچائیں، برٹش میوزیم کی لائبریری سے بہت سی معلومات حاصل کیں، سیرت کی کتابیں جو مصر و فرانس اور جرمنی میں چھپی تھیں، وہاں سے منگوائیں۔ لاطینی اور انگریزی کی پرانی اور نایاب کتب، بہت گراں قیمت پر خریدیں۔ شب و روز کی لگا تار محنت سے بارہ خطبے تیار کیے جو الخطبات الاحمدیہ فی العرب و السیرۃ المحمدیہ *(Essays on the life of Muhammad)* کے نام سے موسوم ہوئے

خطبات الاحمدیہ لکھنے کا محرک خالص جذبہ اسلام اور بانی اسلام سے ان کی محبت تھا کیونکہ ولیم میور نے اپنی کتاب لائف آف محمد میں واقعات کو انتہائی غلط رنگ میں پیش کیا ہے۔ بلکہ محمد رسول اللہ ﷺ کی شان میں خلاف واقعہ اور گمراہ کن الزامات لگائے تھے، جس میں کوئی صداقت نہیں تھی۔ اس میں نہ صرف رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے حالات بلکہ ان کے خاندان کے متعلق بھی من گھڑت واقعات بیان کیے ہیں۔ اس پر سرسید نے خطبات الاحمدیہ میں عہد عتیق، زبور، توریت، قدیم انبیاء بنی اسرائیل کے صحیفوں اور عہد نامہ جدید کے حوالہ جات سے حضرت اسمٰعیل کی خاندانی شرافت اور رسول اللہ ﷺ کی صداقت اور ان کی پیغمبرانہ خصوصیات کو اصول تاریخ و تنقید کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ انہوں نے اس کے تاریخی و تحقیقی حصوں میں بڑی محنت و جانفشانی سے دقیق موضوعات پر قلم اٹھایا جس کی دھوم نہ صرف مشرق میں بلکہ مغرب میں بھی دور دور تک پھیل گئی۔ ولیم میور کی کتاب نے اسلام اور بانی اسلام کے متعلق جو غلط فہمیاں پیدا کردی تھیں، سرسید نے اپنی تصنیف خطبات احمدیہ لکھ کر اس کو رفع کیا، جس میں تاریخی تنقید و تحقیق کے اعلیٰ اصولوں کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔

ولیم ہنٹر کا جواب ۱۸۷۱ء-۱۸۷۲ء

ولیم ہنٹر نے اپنی کتاب آور انڈین مسلمانز میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ مسلمان انگریزوں سے لڑنا اور جہاد کرنا اپنا فریضہ سمجھتے ہیں۔ ہنٹر نے یہ بھی لکھا تھا کہ بغاوت اور وہابیت مترادف الفاظ ہیں۔ سرسید نے یہ مضمون پڑھ کر محسوس کرلیا تھا کہ یہ مضمون مسلمانوں کو بہت نقصان پہنچائے گا۔ لہٰذا انہوں نے اس کا مدلل جواب تحریر کرکے مشہور انگریزی روزنامہ Pioneer الہ آباد میں بالاقساط شائع کیا۔ [۲۷]

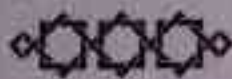
اصل مضمون اردو میں سائنٹفک اخبار، علی گڑھ میں ۲۴ رنومبر ۱۸۷۱ء سے ۲۳ رفروری ۱۸۷۲ء تک چھپتا رہا۔ اس

مضمون میں انہوں نے ہنٹر کی کتاب کے مضر اثرات بیان کیے اور لفظ وہابیت کی تحقیق و تاریخ پر سیر حاصل بحث کی، اور ہنٹر کی غلطیوں اور غلط فہمیوں پر بھی تبصرہ کیا ہے، لیکن ہند و پاک کی تاریخ کے بعض واقعات جس طرح انہوں نے پیش کیے ہیں۔ تاریخ کے اکثر طالب علم اس سے اتفاق نہیں کریں گے۔

انہوں نے نہ صرف قوم ترک اور پٹھان بادشاہوں، اکبر کے علاوہ باقی مغل بادشاہوں کو بھی مذہبی رواداری کا مخالف کہا بلکہ بنو امیہ اور بنو عباس کے ادوار حکومت کو بھی "مذہبی تعصب کے راج" سے تعبیر کیا ہے، جو تاریخ کے شواہد پر قطعی ظلم ہے۔ انہوں نے اپنے دعووں کے ثبوت بہم پہنچانے کے لیے تاریخ کے واقعات کو مسخ کرکے دکھایا ہے۔ حالانکہ اگر حقیقت یہی ہوتی کہ ہندوستان کے مسلمان حکمران عدم رواداری کی حکمت عملی پر کاربند تھے تو یہاں مسلمانوں کی آبادی کا تناسب ایک چوتھائی سے بہت زیادہ ہوتا۔ ان مثالوں کے علاوہ بعض اور جزئیات میں بھی سرسید کے بیانات تاریخی حقائق سے ٹکراتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ۲۸

ڈاکٹر ہنٹر نے اپنی کتاب میں وہابیوں کی چودہ کتب کے نام دیے تھے، جن کی رو سے انگریزوں سے وہابیوں کا جہاد کرنا لازم آتا ہے۔ ہنٹر نے جن چودہ کتب کے نام تحریر کیے وہ درج ذیل ہیں:

صراطِ مستقیم از مولوی محمد اسمٰعیل دہلوی ☆ مثنوی از مولوی کرم علی ☆ شرح و قایه ☆ قصیدہ از شاہ نعمت اللہ ولی ☆ قیصر روم از ابراہیم آفندی ☆ آثار محشر از مولوی محمد علی ☆ تقویۃ الایمان از شاہ اسمٰعیل شہید ☆ تذکرہ (ہنٹر نے اس کتاب کو مولوی اسمٰعیل کی کتب میں شامل کیا ہے، یہ ان کی نہیں) ☆ نصیحۃ المسلمین از خرم علی بلہوری ☆ ہدایت المومنین (تعزیہ داری کے بیان میں) ☆ تنویر الایعین از شاہ اسمٰعیل ☆ اجتہاد و تقلید از شاہ ولی اللہ ☆ تنبیہ الغافلین از سید احمد شہید ☆ اربعین (مجموعہ چہل حدیث)

سرسید نے ان تمام کتب کے نفس مضمون، موضوع اور مصنفین پر بحث کرتے ہوئے ثابت کیا، کہ ان چودہ میں سے کسی ایک کتاب میں بھی وہابیوں کو نہ صرف انگریزوں سے جہاد کرنے کی قطعاً ترغیب نہیں دی گئی، بلکہ یہ کتب جہاد کے موضوع پر سرے سے ہیں ہی نہیں۔ ۲۹ سرسید کے اس ریویو نے تمام انگریز حکام کے دل پر نیز انگلستان کے لوگوں پر بھی نہایت عمدہ اثر کیا ہے۔ ۳۰

حواشی و حوالہ جات:

۱۔ حالی، الطاف حسین، حیات جاوید (لاہور: ۲۰۰۷ء) جلد ۱، ص ۱۲۰۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۱۵۔

۳۔ احمد خان، سرسید، مقالات سر سید، مرتب شیخ اسمٰعیل پانی پتی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء) ج ۷، ص ۳۱-۳۵۔

۴۔ ابو الفتح ابن سید الناس شافعی ۶۶۱ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور ۷۳۴ھ میں وفات پائی۔ ان کی کتاب کا پورا نام عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل و السیر ہے۔

۵۔ نور العیون فی سیرۃ الامین و المامون اور نور النبراس یہ دونوں علی بن برہان الدین حنبلی کی تالیف ہیں۔ ۱۰۔ ۹۷۵ھ میں مصر میں پیدا ہوئے اور ۱۰۴۴ء میں وفات پائی۔ نوار العیون کو السیرۃ الحلبیہ بھی کہتے ہیں۔

۶۔ مقالات سرسید، ج ۷، ص ۳۱-۳۵۔

۷۔ ایضاً، ص ۳۰،۶۔

۸۔ حیات جاوید، جلد ا، ص ۱۲۱۔

۹۔ ایضاً، ص ۱۲۲۔

۱۰۔ مفتی صدر الدین آزردہ بن مولانا لطف اللہ کشمیری کی غدر کے بعد تمام جائیداد اور املاک ضبط کر لی گئی تھی بلکہ فتوے کے شبہ میں چند ماہ تک نظر بند بھی رہے۔ آخر عمر میں فالج میں مبتلا رہ کر اکیاسی سال کی عمر میں ۲۴ ربیع الاول ۱۲۸۵ھ کو وفات پائی۔ (محمد میاں، مولانا سید، علمائے ہند کا شاندار ماضی، لاہور، جلد چہارم، ص ۲۲۲، ۲۳۱، س۔ن۔)

۱۱۔ نواب مصطفی خان خلف نواب مرتضی خان بہادر ۱۸۰۶ء، دہلی میں پیدا ہوئے۔ ''عظیم الدولہ'' اور ''سرفراز ملک'' آپ کے خطابات تھے۔ ''شیفتہ'' تخلص کرتے تھے۔ ۱۸۶۹ء میں وفات پائی۔ سلطان المشائخ نظام الدین اولیاء کی درگاہ میں اپنے جد امجد کے مزار کے پاس دفن کیے گئے۔ (علمائے ہند کا شاندار ماضی، جلد چہارم، ص ۲۳۲ اور ۲۳۵۔)

۱۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالب ۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ء میں آگرہ میں پیدا ہوئے۔ ان کا انتقال ۱۵ فروری ۱۸۶۹ء میں ہوا۔

۱۳۔ امام بخش صہبائی کا سلسلہ نسب والد ماجد کی طرف سے حضرت عمر تک پہنچتا ہے۔ وہ عربی و فارسی کے بڑے اسکالر تھے۔ دہلی کالج میں پروفیسر تھے۔ غدر کے دوران مارے گئے۔

۱۴۔ نعمانی، شبلی، مقالات شبلی (اعظم گڑھ: دارالمصنفین، س۔ن) جلد دوم، ص ۵۸۔

۱۵۔ مقالات سر سید، جلد ۶، ص ۱۶۷-۱۸۲۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۱۸۳-۱۰۸۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۱۱-۲۳۱۔

۱۸۔ حیات جاوید، جلد ا، ص ۶۰-۶۲۔

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۴۳-۱۴۴۔

۲۰۔ احمد خان، سرسید، تاریخ سرکشی بجنور، مرتب معین الحق (کراچی: مشہور پریس، ۱۹۶۲ء) ص ۲۳۔

۲۱۔ حیات جاوید، جلد ا، ص ۱۷-۱۹ ضمیمہ۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۴۸۔

۲۳۔ ایضاً، ۱۴۹۔

۲۴۔ مقالات سرسید، جلد ۷، ص ۴۰-۴۱۔

۲۵۔ حیات جاوید، جلد ا، ص ۱۵۷-۱۶۱۔

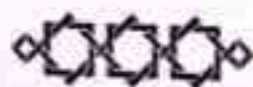
۲۶۔ ایضاً، جلد ۲، ص ۶۸۔

۲۷۔ ایضاً، جلد ا، ص ۱۸۲۔

۲۸۔ معین الحق، سرسید کے علمی و ادبی کارنامے، ص ۱۳۸، مشمولہ برگ و گل، کراچی، ۱۹۶۸ء۔

۲۹۔ Hunter, W. W., *The Indian Musalmans*, Premier Book House, Lahore, 1964, p. 30 - 46.

۳۰۔ حیات جاوید، جلد ا، ص ۱۳۶۔

الایام: مجلسِ تحقیق برائے اسلامی تاریخ وثقافت، کراچی جلد:۶، شمارہ:۲، جولائی۔دسمبر ۲۰۱۵ء

پاکستان میں شعبہ تعلیم وروزگار کے لیے پالیسی اور اقدامات (۱۹۴۷ء-۲۰۱۲ء): تاریخی وتجزیاتی مطالعہ (قسط اوّل)

سعدیہ گلزار☆

کسی بھی ملک کی معاشی ترقی کے لیے تعلیم یافتہ اور تربیت یافتہ افرادی قوت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مالیاتی پالیسی کا اہم مقصد انسانی وسائل کی منصوبہ بندی کرنا یعنی عوام کو زیور تعلیم سے آراستہ کرنا، فنی علوم سکھانا، اخلاق بہتر بنانا اور ان کو روزگار فراہم کرنا ہے تاکہ وہ معیشت کے لیے سود مند اور معاشرے کے فعال رکن بن سکیں۔ تعلیم یافتہ افراد کو روزگار فراہم کرنا ریاست کی ذمہ داری ہے۔ پاکستان کو اللہ تعالیٰ نے باصلاحیت افراد سے نوازا ہے لیکن ملکی سطح پر تحقیق اور ترقی کے کم مواقع ہونے کی وجہ سے زیادہ تعداد میں تعلیم یافتہ اور تربیت یافتہ افراد اچھے مستقبل کی خاطر بیرون ملک منتقل ہوجاتے ہیں۔ اس سے ملکی سطح پر تعلیم یافتہ افراد کی کمی کا سامنا کرنا پڑتا ہے حالانکہ باصلاحیت انسانی وسائل کسی بھی ملک کی تقدیر بدل سکتے ہیں اور ترقی میں اہم حصہ ڈال سکتے ہیں۔ پاکستان کی مالیاتی پالیسی میں سب سے ضروری امن وامان کی صورتحال بحال کرنے کے بعد فلاح عامہ کے اقدامات میں انسانی وسائل کی منصوبہ بندی ہے۔ افرادی قوت کو تعلیم اور جدید فنی تعلیم سے آراستہ کیا جائے اور روزگار کی فراہمی کے لیے جاذب محنت پراجیکٹ شروع کیے جانے ملکی ترقی کے لیے ناگزیر ہیں۔ ذیل میں پاکستان میں خواندگی کی شرح میں اضافہ، معیار تعلیم کو بہتر کرنے اور روزگار میں اضافہ کے لیے پالیسی اور اقدامات کا اجمالاً جائزہ لیا گیا ہے اور اصلاح کے لیے تجاویز پیش کی گئی ہیں۔

ا۔ شعبہ تعلیم کے لیے پالیسی اور اقدامات

۔ شرح خواندگی میں اضافہ اور تعلیم کا اعلیٰ معیار معاشی ترقی کے لیے ناگزیر ہے۔ تعلیم یافتہ اور تربیت یافتہ افراد مشینوں کو بہتر طور پر استعمال میں لاسکتے ہیں۔ اس طرح ان کی استعداد کار بڑھ سکتی ہے۔ پیشہ وارانہ تعلیم افراد کو مختلف پیشوں میں ماہر

☆ ڈاکٹر سعدیہ گلزار، لیکچرر علوم اسلامیہ، لاہور کالج برائے ویمن یونیورسٹی، لاہور۔

بنانے میں مدد دے سکتی ہے۔ فنی اور سائنسی تعلیم کے ذریعے سے افراد کو جدید طریقوں سے آگاہی حاصل ہوتی ہے اور تحقیقات کو فروغ دیا جاسکتا ہے۔ قیام پاکستان کے بعد شعبہ تعلیم پر توجہ دی گئی۔ تعلیمی اداروں کو بہتر بنایا گیا۔ تاہم تعلیمی اداروں اور سہولیات میں اضافہ ساٹھ کی دہائی میں کیا گیا۔ اس دور میں شرح خواندگی کو بڑھانے کے لیے، تعلیمی سہولیات میں اضافے، بہتر نصاب اور طریقہ تعلیم میں اصلاح کے لیے پالیسیاں بنائی گئیں۔ سیکنڈری اور ہائر سیکنڈری سطح پر نصاب میں تنوع لایا گیا۔ ریاضی اور سائنس کو لازمی مضامین جب کہ زراعت، کامرس، خانگی معاشیات اور صنعتی آرٹ کو اختیاری مضامین کے طور پر متعارف کروایا گیا۔ تعلیمی پالیسیوں میں طریقہ تعلیم، شخصیت اور کردار میں بہتری کے لیے ماڈل اداروں کو متعارف کروانے کا پروگرام بھی شامل تھا۔ حکومت نے اسلام آباد اور ڈھاکہ میں ماڈل سکول قائم کیے اور ان اداروں میں جدید تعلیمی سہولیات بھی فراہم کی گئیں۔ مشرقی پاکستان میں پرائمری سطح کے اساتذہ کی تربیت کے لیے 13 سنٹرز جب کہ مغربی پاکستان میں پرائمری اور مڈل سطح کے اساتذہ کے لیے چار سنٹرز قائم کیے گئے۔ ریجنل ایجوکیشن ایکسٹینشن سروس سنٹرز (Regional Education Extension Service Centres) سیکنڈری سطح کے اساتذہ کی تربیت کے لیے کھولے گئے۔ مشرقی پاکستان میں خصوصی تربیتی پروگرام انگریزی کے اساتذہ، ہیڈ ماسٹر اور ہیڈ مسٹرس کے لیے جبکہ مغربی پاکستان میں سائنس اور ریاضی کے اساتذہ کی تربیت کے لیے منعقد کروائے گئے۔[۱]

یونیورسٹی کے معیار تعلیم کی بہتری پر زور دیا گیا۔ ہر صوبے کی سطح پر انجینئرنگ اور زرعی یونیورسٹیاں قائم کی گئیں۔ اقتصادی سروے کے مطابق پاکستان نیشنل سائنٹیفک اینڈ ڈاکومنٹیشن (Pakistan National Scientific & Documentation) کی نیوکلر ذیلی شاخیں ڈھاکہ اور لاہور میں کھولی گئیں۔[۲] نئی انجینئرنگ اور ٹیکنالوجی کی یونیورسٹیاں ڈھاکہ اور لاہور میں کھولی گئیں۔[۳] مالی سال ۶۹-۱۹۶۸ء میں پاکستان میں ۱۲ یونیورسٹیاں تھیں، جن میں دو ٹیکنیکل اور دو زرعی بھی شامل تھیں۔ دو نئی یونیورسٹیاں ایک چٹاگانگ اور دوسری اسلام آباد میں قائم کی گئیں اور تیسری جہانگیر نگر (نزد ڈھاکہ) تعمیر کے مراحل میں تھی۔[۴] طلبہ کو تعلیمی وظائف بھی جاری کیے گئے۔ ہر مالی سال ۱.۵ کروڑ روپے تعلیمی وظائف کے لیے مختص کیے گئے۔[۵] مالی سال ۶۴-۱۹۶۳ء میں تعلیمی وظائف کی شرح ۲۰۰ روپے سے بڑھا کر ۳۰۰ روپے فی کس کی گئی۔ اس کی زیادہ سے زیادہ حد ۶۰۰ روپے سے ۹۰۰ روپے تک کی گئی۔ مالی سال ۶۵-۱۹۶۴ء میں تعلیمی وظائف کی زیادہ سے زیادہ حد ایک یا دو بچے ہونے کی صورت میں ۹۰۰ روپے تک رکھی گئی جو کہ مذکورہ حد ۳۰۰ روپے فی کس اخراجات زیادہ ہونے کی صورت میں لاگو کی جاتی تھی۔[۶] شرح خواندگی میں اضافہ اور معیار تعلیم میں بہتری کے لیے پرائمری اور ثانوی سطح پر اسکولوں اور طلبہ کی تعداد میں اضافہ، یونیورسٹی کے معیار تعلیم میں بہتری اور طلبہ کو وظائف جاری کرنا قابل ذکر اقدامات تھے۔ تیسرے پانچ سالہ منصوبے (۷۰-۱۹۶۵ء) تک فنی تعلیم کو ترجیح دینے کا مقصد ملک میں فنی ماہرین کی تعداد میں اضافہ کرنا تھا تاکہ صنعتی، زرعی اور دیگر شعبوں میں ان سے استفادہ کیا جاسکے۔ تعلیمی اداروں میں اضافہ، نصاب تعلیم میں تبدیلیاں، سائنس کے مضامین کی تعلیم پر زور، اسکول اور کالجوں میں سائنس کے مضامین کی سہولیات اور اساتذہ کی تعداد میں اضافہ، طریقہ تعلیم میں بہتری کے لیے اساتذہ کے تربیتی

پروگرام سے شرح خواندگی اور تعلیم کے معیار میں بہتری آئی۔

وزیراعظم ذوالفقار علی بھٹو کے دور میں نظام تعلیم میں بہتری کے لیے اصلاحات متعارف کروائی گئیں۔ اشتراکی فکر کے اثر کے تحت تعلیمی اداروں کو قومی تحویل میں لیا گیا۔ شعبہ تعلیم کی بہتری کے پیش نظر مارچ ۱۹۷۲ء میں تعلیمی اصلاحات کا اعلان کیا گیا۔ ان اصلاحات میں تمام افراد معاشرہ کو میٹرک تک تدریجاً مفت تعلیم کی فراہمی، نجی تعلیمی اداروں کو قومی تحویل میں لینے کی پالیسی، عام تعلیم کے بجائے بامقصد زرعی فنی تعلیم میں اضافہ، مساوی بنیادوں پر تعلیم کا حصول، خصوصاً کم ترقی یافتہ علاقوں کی لڑکیوں اور خواتین کی شرح خواندگی میں اضافہ، ذہین اور باصلاحیت غریب طلبہ کو مالی امداد کی فراہمی، کالج سطح پر سائنسی مضامین ٹیکنیکل اداروں کی بہتری، عمومی، انجینئرنگ اور زرعی یونیورسٹیوں کا قیام اور یونیورسٹی سطح پر سنٹر آف ایکسیلنس کا قیام شامل تھا۔

ان مقاصد کے حصول کے لیے متعدد اقدامات کیے گئے۔ تمام تعلیمی سطحوں پر نصاب تعلیم میں جدت اور نظر ثانی کے لیے نصابی ادارے (Curriculum Bureaus) قومی اور صوبائی سطح پر قائم کیے گئے۔ ضرورت مند طلبہ کو کتابوں کی فراہمی کے لیے ۳۴۶ بک بینک مختلف کالجوں اور یونیورسٹیوں میں قائم کیے گئے۔ مختلف مضامین کی ۴۸ لاکھ مالیت کی کتب درآمد کر کے ان بینکوں کو مہیا کی گئیں۔ یونیورسٹی گرانٹ کمیشن یونیورسٹی کی ضروریات، فنڈز اور سہولیات کی بہتری کے لیے قائم کیا گیا۔ ۵۰۰ ماہانہ آمدن حاصل کرنے والے غریب مزدوروں اور کسانوں کے بچوں کو تعلیم کے لیے بلاسود قرضوں کی سہولت فراہم کی گئی جن کی واپسی روزگار کے حصول کے بعد بارہ سالوں میں آسان اقساط کے ذریعے کی جا سکتی تھی۔ ۸ مختلف علاقوں میں تعلیمی سہولیات کی فراہمی میں عدم مساوات کو ختم کرنے کی ٹھوس کوششیں کی گئیں۔ فاٹا، شمالی علاقہ جات، بلوچستان اور آزاد کشمیر کے علاقوں میں خصوصی طور پر تعلیمی سہولیات فراہم کی گئیں۔ زرعی ٹیکنیکل (Agro-Technical) مضمون چھٹی سے آٹھویں جماعت تک مرتب کیا گیا اور اس مضمون کا ملک بھر کے چند منتخب اسکولوں میں آغاز کیا گیا۔ گومل یونیورسٹی اور ڈی آئی خان کا آغاز کیا گیا۔ ہر عمومی یونیورسٹی میں انڈر گریجویٹ سطح پر پاکستان اسٹڈیز سینٹر قائم کیے گئے۔ ان کے قیام کا مقصد پاکستان کے مختلف علاقوں کی زبان دانی، لٹریچر اور علاقوں کی ثقافت کے حوالے سے مطالعہ کروانا تھا۔ قائداعظم یونیورسٹی اسلام آباد میں تحقیق اور پوسٹ گریجویٹ کے لیے پاکستان اسٹڈیز کا قومی ادارہ قائم کیا گیا۔ نیشنل بک فاؤنڈیشن کا ادارہ بھی قائم کیا گیا۔ اس کے قیام کا مقصد غیر ملکی مصنفین کی کتب کو دوبارہ چھاپ کر کم قیمت پر طلبہ کو فراہم کرنا تھا۔ اس ادارے نے پہلی مرتبہ پاکستان میں بچوں کی کتابوں کی سیریز شائع کی۔ چند کالجوں اور یونیورسٹیوں میں سمسٹر سسٹم کا آغاز کیا گیا۔ نیشنل سپورٹ ٹرسٹ اور پاکستان نیشنل کونسل متعلقہ شعبوں کو ترقی دینے کے لیے قائم کی گئی۔ اکتوبر ۱۹۷۲ء سے پہلی جماعت سے آٹھویں جماعت تک مفت تعلیم کی گئی جبکہ اکتوبر ۱۹۷۴ء میں نویں سے دسویں جماعت تک بھی مفت تعلیم کردی گئی۔ تقریباً ۳۳۳۴ نجی تعلیمی اداروں کو قومی تحویل میں لیا گیا۔ ۱۵۱۳ پرائمری اسکولوں، ۴۲۵ مڈل اسکولوں، ۸۹۰ ہائی اسکولوں، ۳۶۴ مدارس، ۱۵۵ عمومی اور پروفیشنل کالجوں اور ۵ ٹیکنیکل اداروں کو قومی تحویل میں لیا گیا۔ ۹ اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کی تعداد میں اضافہ، تعلیمی اداروں کو قومی تحویل میں لینا، میٹرک تک مفت تعلیم کی فراہمی، سائنسی تعلیم پر خصوصی توجہ، غریب طلبہ کے لیے وظائف کا اجراء، پاکستان اسٹڈیز سینٹر کا قیام، غیر ترقی یافتہ علاقوں

میں یونیورسٹیوں کا قیام جیسا کہ اقتصادی سروے کے مطابق زیادہ تر یونیورسٹیاں ڈی آئی خان، ملتان، بہاولپور اور خیر پور میں کھولی گئیں۔۱۰ اور ان کی تعداد میں اضافہ اس دور کے قابل ذکر اقدامات تھے۔ فلاح عامہ کے ضمن میں تعلیمی اداروں کو قومی تحویل میں لیا گیا۔ تاہم اس اقدام سے شرح خواندگی میں خاطر خواہ اضافہ نہ ہو سکا اور تعلیمی اداروں کے معیار میں بھی بہتری نہ آسکی۔

صدر ضیاء الحق کے دور میں معیار تعلیم میں بہتری کے لیے ٹیکنیکل اور ووکیشنل کی تربیت کے لیے سہولیات میں اضافہ اور سیکنڈری سطح پر مضامین میں تنوع لایا گیا۔ اس کے لیے حکومت نے ہر مالی سال کے بجٹ میں اسکول، کالجوں، یونیورسٹی اور دیگر تعلیمی اداروں کے لیے فنڈز میں اضافہ کیا گیا۔ پرائمری، مڈل، سیکنڈری، ہائی اور سیکنڈری اسکولوں، آرٹس اور سائنس کے کالجوں، پروفیشنل کالجوں اور یونیورسٹی کی تعداد میں اضافہ کیا گیا۔ اس دور میں شرح خواندگی میں اضافے کے لیے تعلیم بالغاں کے لیے اقدامات اور ترغیبات دی گئیں جیسا کہ اقتصادی سروے کے مطابق مختلف حکومتی اور نیم حکومتی تنظیموں مثلاً بوائے اسکاؤٹ، گرل گائیڈ اور سماجی اداروں نے تعلیم بالغاں کی تحریک میں حصہ لیا۔ کالج طلبہ کے لیے ضروری تھا کہ ایک گھنٹہ تعلیمی دورانیہ میں ناخواندہ افراد کو لکھنا پڑھنا سکھائیں۔ حکومت کے تمام اداروں میں ناخواندہ ملازمین کی پڑھائی کا انتظام ضروری تھا۔ ناخواندہ قیدیوں کو لکھنا پڑھنا سیکھنے اور جماعت دوم کے مساوی امتحان پاس کرنے پر سزا کا دورانیہ کم کیے جانے کی ترغیب دی گئی۔ خواندہ افراد کو ڈرائیونگ لائسنس، ہتھیاروں اور دیگر لائسنس جاری کرنے میں ترجیح، دیہات یا دیگر علاقوں کی شرح خواندگی سو فیصد ہو جانے پر ان کو انعامات اور دیگر سہولیات فراہم کرنے میں ترجیح، انفرادی سطح پر شرح خواندگی میں اضافہ کرنے والے کی کوششوں کو سراہتے ہوئے ٹرافی اور شیلڈ، سماجی فلاح و بہبود کی یونینز کو ان کے خواندگی پروگرام میں شرکت کے مطابق مالی امداد کی فراہمی۔ تمام مدارس میں ناظرہ قرآن کے ساتھ ترجمہ قرآن کروانے کی بھی ہدایت کی گئی۔ نیز ریڈیو اور ٹیلی ویژن نے بھی تعلیم اور تعلیم بالغاں کے لیے اہم کردار ادا کیا۔۱۱ پاکستان میں شرح خواندگی پست تھی۔ یہاں تک کہ ترقی پذیر ممالک میں پاکستان شرح خواندگی کے لحاظ سے بہت پیچھا تھا۔ مالی سال ۱۹۸۴ء میں پاکستان میں شرح خواندگی ۲۶ فیصد، بھارت میں ۳۴ فیصد، چین اور سری لنکا میں ۶۶ فیصد اور سنگاپور میں ۹۲ فیصد تھی۔۱۲ تاہم اس دور میں حکومت کی کوششوں سے شرح خواندگی میں اضافہ ہوا جیسا کہ مالی سال ۷۲-۱۹۷۱ء میں شرح خواندگی ۲۲ فیصد جبکہ ۱۹۸۴ء میں بڑھ کر ۲۴ فیصد ہو گئی۔۱۳ مالی سال ۸۵-۱۹۸۴ء میں ۲۸.۸ فیصد جبکہ مالی سال ۸۸-۱۹۸۷ء تک شرح خواندگی ۳۱.۷ فیصد ہو گئی تھی۔۱۴ پاکستان میں شرح خواندگی میں کمی کی بہت سی وجوہات تھیں مثلاً غیر تعلیم یافتہ والدین کی بچوں کی تعلیم پر عدم توجہ، مخلوط تعلیم کی وجہ سے بچیوں کو نہ پڑھانا، بیس فیصد آبادی ۳۰۰ سے کم افراد کی بستی میں رہتے تھے جہاں حکومت اس پوزیشن میں نہیں تھی کہ تعلیم کی سہولیات فراہم کر سکے۔ پاکستان میں تقریباً جی این پی کا ۱.۵ فیصد سے ۲.۰ تعلیم پر لگایا گیا جبکہ یونیسکو کی طرف سے ۴.۰ فیصد تعلیم کے لیے وقف کرنا ضروری تھا۔۱۵

نوے کی دہائی میں سوشل ایکشن پروگرام قابل ذکر ہے۔ تعلیم تک رسائی کے لیے اسکولوں کی تعمیرات میں اضافہ (خصوصاً دیہی علاقوں میں)، صنفی عدم مساوات کو ختم کرنا، لڑکیوں کے داخلے میں اضافہ کے لیے زیادہ سے زیادہ ادارتی سہولیات میں اضافہ، نیز خواتین اساتذہ کی تربیت اور تقرری میں اضافہ شامل تھا۔ قائم اسکولوں کے معیار کو بہتر بنانا، خالی اساتذہ کی آسامیوں

کو ئی تقرریوں اور ٹرانسفر کے ذریعے پُر کرنا۔۱۶ ان مقاصد کے حصول کے لیے حکومت پاکستان کے ساتھ عالمی بینک، ایشیائی ترقیاتی بینک اور اقوام متحدہ کے ترقیاتی پروگرام کا تعاون رہا۔ پرائمری تعلیم، اساتذہ کی تربیت اور بالغوں کی شرح خواندگی میں اضافہ پر خصوصی توجہ دی گئی۔ اس پروگرام کے مقاصد کے حصول کے لیے متعدد پروگرام شروع کیے گئے جن میں پسماندہ علاقوں میں موبائل ٹیچر ٹریننگ پروگرام کا آغاز بھی شامل تھا۔ خواتین اساتذہ کی تقرری کے سلسلے میں مطلوبہ تعلیم اور عمر میں رعایت دی گئی اور گھر کے نزدیک سکولوں میں تعینات کیا گیا۔ پنجاب میں ۷۰ فیصد پرائمری اسکولوں میں خالی اسامیوں کو پُر کیا گیا۔ سرحد میں بھی تقرریاں کی گئیں۔ بلوچستان اور سندھ میں بھی اساتذہ کی تقرریوں کا پروگرام جاری رکھا گیا۔ شعبہ تعلیم میں نجی شعبے کے تعاون میں اضافہ کیا گیا۔۱۷ سوشل ایکشن پروگرام کے پہلے مرحلے میں چند شعبوں میں کامیابی حاصل ہوئی اور ان کی بہتری دیکھنے کو آئی جیسا کہ عالمی بینک کی رپورٹ کے مطابق دیہی علاقوں میں پرائمری سطح پر طلبہ کے داخلوں کی تعداد میں اضافہ ہوا بالخصوص لڑکیوں کے داخلے کی تعداد میں اضافہ ہوا۔ پاکستان میں سوشل ایکشن پروگرام سے میرٹ کی بنیاد پر تقرری، اداروں میں غیر حاضر عملے میں بہتری، تعلیم اور صحت کے شعبے میں ضروری اسٹاف کی فراہمی اور پرائمری اسکولوں کی تعمیر میں اضافہ ہوا۔۱۸ سوشل ایکشن پروگرام کے دوسرے مرحلے میں موجودہ پرائمری اور مڈل اسکولوں میں نئے کمروں کی تعمیر، عمارت نہ رکھنے والے اسکولوں کی عمارت کی تعمیر، مقامی اساتذہ کا عارضی تقرر، خواتین اساتذہ کو اچھے الاؤنس کی صورت میں اضافی ترغیبات مہیا کرنا اور اساتذہ کے تربیتی کورس وغیرہ شامل تھے۔۱۹ ان مقاصد کے حصول کے لیے ابتدائی سطح پر تعلیم میں بہتری لائی گئی۔ کنٹریکٹ بنیادوں پر میرٹ پر اساتذہ کی تقرری اور معیار تعلیم میں بہتری کے لیے اساتذہ کی تربیت کے پروگراموں کا انعقاد کروایا گیا۔ خواندگی کی شرح میں اضافے کے لیے مخصوص علاقوں میں جماعت ششم کی لڑکیوں کو وظائف کا اجراء اور پرائمری سطح پر مفت کتابوں کی ترغیبات شامل تھیں۔۲۰

واقعہ ۹/۱۱ کے بعد پاکستان کو شعبہ تعلیم میں بھی امداد جاری کی گئی۔ صدر پرویز مشرف کے دور میں تعلیمی شعبے میں اصلاحات کے مقاصد شرح خواندگی میں اضافہ اور معیار تعلیمی میں بہتری بتایا گیا۔ دسمبر ۲۰۰۱ء میں تعلیمی شعبے میں اصلاحات (Education Sector Reform (ESR)) متعارف کروائی گئیں جن کے سات اہم مقاصد بیان کیے گئے جن میں سے شرح خواندگی میں اضافہ، صنفی عدم مساوات میں کمی، نصاب میں اصلاحات کے ذریعے معیار تعلیم میں بہتری اور اساتذہ کی تربیت شامل تھی۔ جہاں تک نصاب میں اصلاحات کا تعلق تھا تو اس میں سے جہاد اور اسلام کی بنیادی اقدار پر مبنی مواد کو نکال کر روشن خیال معاشرے کو پروان چڑھانے والی اقدار کو شامل کیا گیا۔ یہ مغرب بالخصوص امریکہ کی اہم پالیسی ہے مسلمانوں کو ان کی اپنی بنیادوں سے دور کیا جائے، ان کو اپنے اس مقصد میں صدر مشرف کے دور میں کامیابی بھی حاصل ہوئی۔ قومی نصابی کتب و مطالعاتی مواد کی پالیسی، اساتذہ کی تربیت، فنی اور ووکیشنل کی تعلیم اور اصلاحات دینی مدارس اہم حکومتی مقاصد رہے۔۲۱ حکومت نے وفاقی اور صوبائی سطح پر اسکالرشپ کے پروگرام متعارف کروائے۔ جن میں ہائر ایجوکیشن کمیشن کا اسکالرشپ پروگرام بھی شامل ہے، جس کے تحت اس ادارے کے میرٹ پر آنے والے ایم فل اور پی ایچ ڈی طلبہ کے تعلیمی اخراجات حکومت برداشت کرتی ہے۔ نیز ماہانہ وظیفہ بھی جاری کیا جاتا ہے تاکہ طلبہ مالی مسائل سے آزاد ہو کر تحقیق کر سکیں۔ مخصوص وقت میں پی ایچ ڈی

مکمل کرنے کے بعد ۵ سال کے لیے اپنی خدمات وقف کرنا ضروری ہیں۔ نیز ملکی سطح پر تعلیم حاصل کرنے والے پی ایچ ڈی اسکالرز کے لیے بیرون ملک کی یونیورسٹی میں ۶ ماہ کے لیے اپنے تحقیقی عنوان سے متعلقہ اداروں میں جانے کی سہولت دی گئی۔ اس کے بھی تمام اخراجات ایچ ای سی کا ادارہ پورے کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یونیورسٹیوں کی تعداد میں اضافہ کیا گیا جیسا کہ اقتصادی سروے کے مطابق گزشتہ تین سالوں (۲۰۰۶-۰۸) میں ۱۷ نئی یونیورسٹی کا چارٹر دیا گیا۔ بہت سی یونیورسٹیاں ایسے علاقوں میں کھولی گئیں جہاں پر اعلیٰ تعلیم کی سہولیات میسر نہیں تھیں۔ ۲۲ اس سے کم ترقی یافتہ علاقوں کے طلبہ کو بھی یونیورسٹی کی تعلیم سے استفادہ کرنے کا موقع ملا نیز اعلیٰ تعلیم کا ماحول بھی پروان چڑھا۔

حکومت پاکستان ملک میں تعلیم تک رسائی، معیار تعلیم میں بہتری اور مساوی تعلیمی مواقع کی فراہمی کے لیے مختلف پالیسیاں متعارف کرواتی رہی ہے۔ قومی تعلیمی پالیسیوں میں سے وزیراعظم یوسف رضا گیلانی کے دور میں بننے والی قومی پالیسی ۲۰۰۹ء قابل ذکر ہے۔ اس کے اغراض و مقاصد میں افراد اور معاشرہ کے سماجی، سیاسی اور روحانی ضروریات کی تکمیل کے لیے موجودہ نظام تعلیم کا احیاء، قومی اتحاد کو فروغ، پاکستان کے تمام شہریوں کے لیے تعلیم کے مساوی مواقع کی فراہمی، جمہوری اور اخلاقی اقدار سے وابستہ افراد کو پروان چڑھانا، حکومت کے تعلیمی اداروں میں معیار تعلیم کو بہتر کرنا، ابتدائی اور تعلیم بالغاں پروگرام کے ذریعے شرح خواندگی میں اضافہ، فرد کو اپنے ہنر کے ذریعے دیانتداری سے روزی کمانے کے قابل بنانا، اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں تحقیق کی حوصلہ افزائی کرنا اور تعلیمی ترقی کے لیے ایک قومی عمل کا اہتمام کرنا (جس سے صوبوں کے درمیان فرق کم ہو سکے) شامل تھا۔ ۲۳

پالیسی اقدامات میں صوبائی اور علاقائی حکومتیں ۲۰۱۵ء تک سب کے لیے مفت پرائمری تعلیم اور ۲۰۱۵ء تک دسویں جماعت تک تعلیم کے اہداف کا حصول ممکن بنائے گئیں۔ صوبائی اور ضلعی حکومتیں انٹرمیڈیٹ کے داخلوں کے اہداف کے منصوبے تیار کریں گی، تعلیم کی تیاری، عمل اور نتائج کے لیے قومی معیار مقرر کیے جائیں گے، صوبائی اور ضلعی حکومتیں معیار تعلیم کو یقینی بنانے کے لیے نگرانی اور معائنے کے نظام قائم کریں گی، یونیورسٹیوں اور تحقیقی ادارے معیشت میں اختراع کو فروغ دینے کے لیے تحقیق پر زور دیں گے، نجی شعبے کو بھی راغب کیا جائے گا تاہم ان پر نگرانی رکھی جائے گی، تعلیمی شعبے میں مقاصد حاصل کرنے کے لیے حکومت ۲۰۱۵ء تک جی ڈی پی ۷ فیصد مختص کرے گی اور بین الاقوامی رقوم لانے کی پالیسی وضع کی جائے گی۔ ۲۴

قیام پاکستان کے بعد پرائمری، مڈل، سیکنڈری ہائی اسکول، ووکیشنل اداروں، آرٹس اور سائنس کالجوں کی تعداد میں اضافہ کیا گیا۔ پروفیشنل کالج ۱۹۴۷-۴۸ء تک وجود نہیں رکھتے تھے۔ لیکن مالی سال ۱۸۵۴-۵۵ء میں اس ادارے کی تعداد میں ۲۴ تک اضافہ ہوا اور یونیورسٹیوں کی تعداد میں ۲ سے ۴ تک اضافہ کیا گیا۔ ۲۵ مختلف ادوار میں تعلیمی اداروں میں ہونے والے اضافے کو مندرجہ ذیل جدول کے ذریعے واضح کیا گیا ہے۔ تعلیمی اداروں میں اضافہ ہوا تاہم یہ اضافہ اور ان میں فراہم کی جانے والی سہولیات آبادی کے لحاظ سے ناکافی رہیں۔

۱۔ تعلیمی اداروں کی تعداد

	1959-69	1971-77	1977-88	1989-99	1999-08	2008-12
پرائمری اسکول	20,969	7,308	5,200	55,600	4,700	1,200
مڈل اسکول	13,16	880	1,900	10,200	22,400	1,300
ہائی اسکول	841	967	2,300	5,700	11,400	5,800
سیکنڈری ووکیشنل ادارے	80	-53	338	-419	2,513	165
آرٹس اور سائنس کالج	144	94	118	284	1,991	1,661
پروفیشنل کالج	18	25	14	209	846	282
یونیورسٹیاں	3	4	7	4	70	15

(Source: Pakistan Economic Survey, various issues)

پاکستان میں 1980s میں شرح خواندگی 29.5 فیصد، 1990s میں 40.7 فیصد، 2000s میں 52.6 فیصد، 2001ء میں 49 فیصد، 2008ء میں 56 اور 2012ء میں 58 فیصد رہی۔[۲۶] پاکستان جنوبی ایشیاء میں مالدیپ، سری لنکا اور بھارت سے بھی شرح خواندگی میں پیچھے ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل گراف سے واضح ہوتا ہے۔

۲۔ جنوبی ایشیاء کے خطے میں شرح خواندگی

(http://www.mapsofworld.com/asia/thematic/countries-with-literacy-rate.html

Retrieved 26,Dec 2014)

قومی تعلیمی پالیسی کے عملی نفاذ کے حوالے سے تعلیم کے لیے پاکستان میں جی ڈی پی کا تقریباً ۲ فیصد مختص کیا جاتا رہا۔ نظام تعلیم میں بہتری کے لیے اور شرح خواندگی بڑھانے کے لیے مؤثر پالیسیوں کے ساتھ عملی اقدامات اہمیت کے حامل ہیں جن میں کمی رہی۔ عصر حاضر میں پاکستان کی شرح خواندگی ۵۸.۲ فیصد ہے۔ پاکستان کو ترقی یافتہ ممالک کی صف میں شامل ہونے کے لیے شرح خواندگی اور معیار تعلیم میں بہتری لانے کے لیے مندرجہ ذیل اقدامات ضروری ہیں۔

- مالی وسائل کے حصول کے لیے بیرونی امداد مثلاً یو ایس ایڈ پر انحصار کرنے سے عالمی اداروں اور ڈونرز ممالک کی نصاب اور نظام تعلیم میں تبدیلی کی شرائط ماننی پڑتی ہیں جس سے اسلامی اقدار کو نقصان پہنچتا ہے جبکہ شعبہ تعلیم کو بیرونی اثرات مثلاً سیکولر فکر سے آزاد ہونا چاہیے۔ نیز قومی تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے تعلیمی پالیسی تشکیل دی جانی ضروری ہے۔
- پاکستان کے پسماندہ صوبوں کو بھی تعلیمی سہولیات فراہم کی جانی چاہیے تاکہ ناخواندگی کی شرح کم ہو سکے۔ این ایف سی ایوارڈ میں صوبوں کی خودمختاری اور وزارت تعلیم کو صوبائی سطح پر منتقل کرنے سے بہتر نتائج سامنے آ سکتے ہیں اگر صوبائی حکومتیں امانت داری کے ساتھ وسائل کو اس شعبے کے لیے مختص کریں۔ خلوص اور لگن کے ساتھ شعبہ تعلیم میں بہتری

لائیں تو عین ممکن ہے پاکستان کا معیارِ تعلیم اور شرح خواندگی خطے میں سب سے بہتر ہو جائے۔

- تعلیم بنیادی طور پر ریاست کی ذمہ داری ہے۔حکومتی سطح پر مالی وسائل کی کمی کی صورت میں نجی شعبے کو اسکول کھولنے کی اجازت دی جاسکتی ہے۔تاہم سرکاری اور نجی سطح پر قائم تعلیمی اداروں کے نصاب میں یکسانیت رکھی جانی ضروری ہے تاکہ تعلیمی سطح پر طبقاتی تقسیم ختم ہو سکے۔
- دورانِ ملازمت اساتذہ کے لیے بامقصد تربیتی پروگرام کا انعقاد کروایا جائے۔نیز سرکاری تعلیمی اداروں میں جدید سہولیات کی فراہمی ممکن بنائی جائے تاکہ اساتذہ جدید تقاضوں کے مطابق تدریسی خدمات سرانجام دے سکیں۔
- اسکول سطح پر تدریس تعلیم اُردو زبان میں ہی ہونا چاہیے تاہم پرائمری سطح سے ہی عربی اور انگریزی زبانوں کے لکھنے اور بولنے کی مہارت کے لیے تربیت یافتہ اساتذہ کا تقرر ہونا چاہیے۔
- طلبہ کی کردارسازی پر بھی توجہ دینی چاہیے کیونکہ بہترین اخلاقی اقدار کے حامل افراد ہی معاشرے کا فعال رُکن بن سکتے ہیں۔

(جاری ہے)

حواشی و حوالہ جات:

۱۔ Government of Pakistan, Pakistan Economic Survey 1968-69, Islamabad, Ministry of Finance, p.240.

۲۔ Ibid,1963-64,p.225

۳۔ Ibid,1968-69,p.240

۴۔ Ibid,p.241

۵۔ Ibid,1963-64,p.225

۶۔ Ibid,1965-66, Statistical Section, p.103

۷۔ Ibid, 1974-75,p.173

۸۔ Ibid,pp.174-175

۹۔ Ibid, 1975-76,pp.176-177

۱۰۔ Ibid, 1976-77,p.204

۱۱۔ Ibid, 1984-85,pp.178-179

۱۲۔ United Nation, Hand book of International trade & development statistics

1985, from Pakistan Economic Survey 1984-85, p.174.

۱۳۔ Pakistan Economic Survey 1984-85, p.177

۱۴۔ Ibid, 2002-03,p.179

۱۵۔ Ibid, 1984-85,pp.174-75

۱۶۔ Ibid,1993-94,pp.121-122;1995-96,p.131

۱۷۔ Ibid, 1993-94,pp.122-123

۱۸۔ World Bank,Implementation Completion Report Pakistan Social Action Program Project,Reprort No:18043,Washington,D.C.,1998,p.iii

۱۹۔ Pakistan Economic Survey 1999-2000,p.174

۲۰۔ World Bank,Implementation Completion Report on a Credit in the Amout of US $ 250 Million to the Islamic Republic of Pakistan for a second Social Action Program Project,Report No.26216,Washington,D.c,2003,pp.13-14

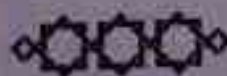
۲۱۔ Pakistan Economic Survey 2007-08,p.178;Education Reform in Congressional Research Service, Dec 2004,CRS :Pakistan,Washington,D.C. report number: RS22009,p.2 تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو

۲۲۔ Pakistan Economic Survey 2007-08,p.179

۲۳۔ Government of Pakistan,National Education Policy 2009,Islamabad:Ministry of Education ,pp. 17-19 ;http://unesco.org.pk/education/teachereducation/files /National%20Education%20Policy.pdf retrieved 7-08-13

۲۴۔ Ibid,pp19-21 تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو

۲۵۔ Pakistan Economic survey 1980-81,Statistical Annexure, p.235 تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو

۲۶۔ Ibid, 2012-13,Economic and Social indicators, ,http://finance.gov.pk/survey /chapters_13/Economic%20Indicators.pdf retrived March 24,2014

برصغیر میں عربی زبان کے ارتقاء میں فارسی زبان کا کردار

جہاں آرا لطفی ☆

ایران اور برصغیر پاک وہند کے تعلقات کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنے قدیم خود یہ ممالک ہیں۔ آثارِ قدیمہ کے ماہرین کی تحقیقات کے مطابق تو یہ روابط آریائی تمدن سے بھی پہلے قائم تھے۔ رگ وید میں ایران اور اوستا میں ہندوستان کے بارے میں اشارات ملتے ہیں۔ سنسکرت اور ایران قدیم کی زبانوں میں ایک طرح کی مشابہت بھی نظر آتی ہے۔ ہخامنشیوں سے ساسانیوں تک ایرانی ہر دور میں تھوڑا بہت عرصہ شمالی ہند کے کسی نہ کسی حصے پر ضرور قابض رہے۔ اس لیے برصغیر کا یہ حصہ خاص طور پر سیاسی اور تمدنی طور پر ایران کے زیرِ اثر رہا لیکن جہاں تک فارسی زبان کی ہندوستان میں آمد کا تعلق ہے تو وہ مسلمانوں کے ساتھ ہی یہاں آئی تاہم بعض محققین کے نزدیک ہندوستان میں فارسی مسلمانوں کی آمد سے پہلے موجود تھی۔ [۱]

مسلمان سب سے پہلے مکران اور سندھ آئے اور فارسی زبان بھی پہلے انہی علاقوں میں آئی۔ محمد بن قاسم کی فوج میں ایرانی بھی شامل ہوں گے کیونکہ مکران اور سندھ (ہندوستان) پر حملہ آور ہونے سے پہلے اُس نے تیاری کے لیے اپنا کیمپ کئی ماہ تک شیراز میں رکھا تھا۔ یہ بات بلاخوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ فارسی زبان کو ہندوستان میں پھیلانے کا موقع غزنویوں کے حصے میں آیا۔ برصغیر میں مسلم افواج سب سے پہلے ایران کے راستے سے داخل ہوئیں اس فوج میں عربوں کے علاوہ ترک، ایرانی، افغانی اور ہندی سپاہیوں کی بڑی تعداد تھی ہندی سپاہیوں میں ہندوپاک کی جو قومیں شامل تھیں ان میں سیابچہ، زط اور اندغار قابل ذکر ہیں۔ یہ قومیں سوادِ مشرق کے فوجی صدر مقام بصرہ میں باقاعدہ آباد تھیں۔ [۲]

ایران کی حدودِ سلطنت کیوں کہ بہت وسیع تھیں اور پھر وہ ذوقِ عمل سے سرشار اور فتح وظفرمندی کے خواہاں تھے اس لیے وہاں کے باشندوں نے قبولِ اسلام کے بعد جن ممالک کو فتح کیا وہاں کے علوم وفنون، تہذیب وثقافت اور طرزِ احساس پر وہ اثر انداز ہوتے چلے گئے تھے ان فاتحین اسلام نے برصغیر میں اپنی حکومت کی جڑیں مضبوط کیں۔ ہزاروں باشندے نے مفتوحہ

☆ جہاں آرا لطفی، اسسٹنٹ پروفیسر، شیخ زید اسلامک سینٹر، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔

علاقوں میں آباد ہو گئے ان کی زبان فارسی تھی۔ان کی بول چال، نوشت وخواند اور مفتوحہ ملک کے قیامی باشندوں سے ان کے روابط کا وسیلہ فارسی زبان ہی تھی اس لیے یہی زبان اپنی تمام تر خصوصیات ولوازمات کے ساتھ پھیلتی اور سب کو اپنے ہی رنگ میں رنگتی چلی گئی یہاں تک کہ ایک طرف تو یہ نووارد فارسی زبان میں لکھتے پڑھتے اور تخلیق کرتے تھے دوسری طرف ان کے اثر ونفوذ کے باعث مقامی باشندوں کی سوچ اور اظہار کا ذریعہ بھی یہی زبان بنی۔ ۳

ڈاکٹر محمد عبدالسلام کفافی لکھتے ہیں:

تم فتح ایران عام ۶۵۲ھ قد خلت الزرشتیة بعد ذلک الفتح فی دور اضمحلال والضعف واذ نظرنا الیوم الی اتباع زردشت فی العالم نجد انهم لایتجاوزون الآ لآف وهم یقیمون فی بومبائی بغرب الهند یعرفون ،بالپارسین ، کما توجد مجتمعات زردشتیه صغیره فی مناطق محدودة من ایران بخاصة فی یزد و کرمان و قدیوجدعدد قلیل منهم فی طهران و اصفهان و شیراز ،ولم یکن اضمحلال الزردشتیة معامله اهل کتاب ، وترکولهم حریة البقاء علی دینهم، والا حتفاظ بهیاکلهم و ممارسة طقوسهم وعباداتهم ،وقدبقیت بیوت النیران ، منتشره فی أیران فتره طویلة بعد الفتح العربی، وصفها مورخوا القرن الرابع الهجری(العاشر المیلادی) کالمسعودی والمقدسی. ۴

ڈاکٹر عاصی کرنالی لکھتے ہیں۔

''اردو زبان کی شاعری زیادہ تر عربی اور فارسی شاعری سے اثر پذیر ہوئی ہے۔عربی شاعری کا براہ راست اثر اقتدار کے اعتبار سے کم ہے جب کہ یہ اثر بالواسطہ طور پر فارسی شاعری کے حوالے سے ہوا ہے اس کے مقابلے میں اردو شاعری فارسی شعری روایات سے براہ راست اور کثیر مقدار میں متاثر ہوئی ہے۔عربوں نے بہت سے ممالک کو فتح کیا اور مفتوحہ ممالک کے علوم وفنون اور تہذیب تمدن بھرپور انداز میں اثر انداز ہوئے بلکہ یوں کہنا درست ہوگا کہ وہ مفتوح ملکوں کے ذہن وفکر کو اپنے اندر جذب اور ان کے علمی وادبی ذخائر کو اپنے علوم وفنون سے محو کرتے چلے گئے۔بخلاف ایران کی جس کی تاریخ وتہذیب زیادہ پرشکوہ زیادہ پائیدار اور گیرائی اور گہرائی کی صفات سے آراستہ تھی چنانچہ تہذیبی ،علمی اور ادبی تاریخ بتاتی ہے کہ ایران نے عرب کے علوم وفنون کے معتبر حصے کو اپنے اندر جذب کر لیا اور اپنے مزاج کے رنگ میں رنگ کیا ایک تو ایران پہلے ہی فکری سرمایے کے اعتبار سے مالا مال تھا دوسرے اسے عرب کی بیش بہا دولت علم ہاتھ لگی تھی اس لئے اس کے تہذیبی اور فکری خزائن نہایت وسیع ہو گئے۔فارسی تراجم کی شکل میں عربی علوم وادبیات کو منتقل کرنے کے ساتھ انہوں نے خود بھی اسلامی تقاضوں کے مطابق تخلیق ،تنقید اور تحقیق کے ذخائر کے ڈھیر لگا دیئے۔ ۵

پروفیسر عزیز احمد برصغیر میں اسلامی کلچر میں لکھتے ہیں۔

بابر نے ہندوستانی فارسی ادب میں ایک نئے دور کا آغاز کیا اس کی معیت میں وسط ایشیا کے شعراء ابوالواحد فارسی، نادر سمرقندی اور طاہر خواندی ہندوستان پہنچے اور مورخ زین الدین خوانی اور مرزا حیدر دوغلت اس کے بعد یہاں آئے ترکی شاعری جسے علی شیر نوائی نے ہرات میں بڑی بلندیوں تک پہنچا دیا تھا۔ پوری ایک نسل تک مغل دربار دہلی میں فارسی پر فوقیت حاصل کرنے کی کوشش کرتی رہی، بابر اور بیرم خان دونوں ترکی زبان میں لکھتے رہے اگر چہ ہمایوں صرف فارسی زبان میں شعر کہتا تھا لیکن اس کا دربار اس کے ہمعصر زبانوں کی طرح پہلو بہ پہلو پھل پھول رہی تھیں لیکن ترکی زبان کا زور جلد ہی کم ہو گیا اور فارسی نے اپنی بے مثال فوقیت از سر نو حاصل کر لی۔ ۶

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی زبان پر فارسی کا گہرا اثر ہے۔ عہد غلامان اور عہد مغلیہ میں یہ صرف حکمرانوں کی زبان نہیں تھی بلکہ شعر و ادب کی زبان ہو گئی تھی ۔ یہ بات صرف چندر سے غالب تک ہی صادق نہیں آتی بلکہ فردوسی، رومی، سعدی اور حافظ کے غالب اثر سے علاقائی زبانوں کی شاعری کا بھی گہرا رابط ہے۔ ۷

شمالی ہند میں اردو کی سب سے پہلی نثری تصنیف فضل علی فضل کی کربل کتھا ہے جو ۳۲-۱۷۳۳ء میں لکھی گئی ،کربل کتھا ایک مذہبی تصنیف ہے۔ جس میں جا بجا سلام، نوحے، مرثیے اور اشعار کی بھر مار ہے۔ کتھا کی زبان فارسی الفاظ اور عبارات سے بوجھل ہے۔ ۸

ہندوستانی ماحول میں مغلیہ ثقافت میں جو کشمکش کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی اس کا ہندوستانی فارسی شعراء پر جو حیرت انگیز اور پر از احساس ردعمل ہوا اس کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اکبر کی بدعت کی ظاہری طور پر تو ملا شیری نے بڑی تعریف کی لیکن پوشیدہ طور پر ہجو لکھی ۔ عرفی شیرازی (م ۱۵۹۱ء) اور قدسی (م ۱۶۴۶ء) پیغمبر اسلام کی اطاعت و عقیدت کے باعث بدعات کو ناپسند کرتے تھے۔ ۹

اردو کی مقبولیت اور اس میں فارسی اثرات کے حوالے سے پروفیسر عزیز احمد لکھتے ہیں:

''ہندوستان میں جو فارسی شاعری وجود میں آئی اس میں سب سے حیرت انگیز بات یہ ہے کہ سوائے امیر خسرو کی چند منظومات کے ہندوستانی زندگی اور مقامی ماحول کو شاعری کے مواد کے طور پر استعمال نہیں کیا گیا فارسی شاعری جو ترک وطن کر کے ہندوستان آئی اس نے حسب دستور ماوراء النہری اور فارسی پھولوں گل و لالہ سے اپنے گلدستے سجائے اور ہندوستانی چڑیوں اور چوپایوں کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ ہندوستانی بازاروں کی بو باس اور ہندی مسالوں کی خوشبو سے مشام جان معطر کیے۔ اس نے ایسی زندگی اور ایسے مناظر کو موضوع سخن بنایا جن کے متعلق اکثر ہندوستانی مسلم شعراء کو نہ کوئی ذاتی علم تھا اور نہ کبھی وہ ان کی نگاہوں کے سامنے آئے تھے۔ استعارات مرکبات توصیفی اور شاعرانہ کلیوں کے لیے ان کا سارا دارمدار ان کے مسلم بین الاقوامی تمثالوں پر تھا جو وسط ایشیا اور فارسی کے عظیم شعراء کی سند اور مثال پر مبنی تھے اور ہندوستان سے باہر کے تھے۔ یہ بیرونی تمثالیں جو گنجلک اور پیچیدہ نمونوں کے تانے بانے میں بنی ہوتی تھیں ہندوستان کی فارسی شاعری کے لئے قابل قبول ساز و

سامان بن گئیں اور بعد میں اردو کے روایتی شاعری کا طرز و ذخیرہ الفاظ بن گئیں۔

سلاطین ہند کا فارسی زبان کی سرپرستی کرنا برصغیر کی تاریخ کا روشن باب ہے۔ فارسی زبان کو اس خطے میں جتنی پذیرائی اور حوصلہ افزائی سلاطین و امراء، راجوں و مہاراجوں کی طرف سے ملی خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، کسی اور جانب سے نہیں ہوئی۔ اکبر کے زمانے میں تعلیم کا جو نظام قائم کیا گیا تھا اس میں بھی فارسی ہی ذریعہ تعلیم تھی۔ علم و ادب فلسفہ، مذہب، تاریخ و فنون لطیفہ کی زبان فارسی تھی۔ شہروں میں ہی نہیں دیہاتوں اور قصبوں میں بھی فارسی کا چرچا تھا۔۱۰

برجموہن دتاتریہ کیفی لکھتے ہیں۔

''دسویں صدی عیسوی سے قبل بھی اہل ہنود مسلم علاقوں میں موجود تھے اس زمانے میں بغداد اور غزنی میں ہندوؤں کی موجودگی کی شہادتیں پائی جاتی ہیں ہندو راجے مہاراجے مسلم بادشاہوں کو فارسی زبان میں مراسلے ارسال کیا کرتے تھے۔۱۱

غیاث الدین تغلق نے اپنے عہد کے علما کی پشت پناہی کی اور ان کی دل کھول کر مدد کی لیکن اس کا بیٹا محمد بن تغلق اس سے کئی ہاتھ آگے نکل گیا۔ اس سرکاری سرپرستی کا یہ نتیجہ نکلا کہ دور دراز ممالک و امصار سے اہل علم کشاں کشاں اس کے پایہ تخت دہلی پہنچنے لگے۔ ضیاء الدین برنی تاریخ فیروز شاہی میں لکھتا ہے:

''سلطان خود بھی بڑا عالم تھا اسے فارسی کے کلاسیکی ادب، اسلامی تاریخ، فلسفہ، ریاضی اور ہیت کا وسیع علم حاصل تھا۔''۱۲

تیمور کے بارے میں تاریخ الحضارۃ الاسلامیہ میں ہے کہ وہ خود ترکی زبان بولتا تھا۔ اس نے برصغیر میں ترکی بطور حکومتی زبان رائج کی اس کی وجہ سے عربی اور فارسی زبانوں کے الفاظ ترکی زبان میں شامل ہونے لگے

''كانت لغة تيمور واسرته الاصلية هى اللغةالتركية و فى القرن السابع اتّخذت اللغة التركية لغة رسمية للدولةفى آسيه الصغرى ونشات بهذه الصورةلغة ادبيه مصطنعة و لكنها جميلة محتويةعلى كثير من الكلمات العربيةوالفارسية و محافظةعلى الصيغ العرفية التركية الخالصة۔۱۳

امیر شکیب ارسلان حاضر العالم الاسلامی میں رقم طراز ہیں۔

''امر اكبر بترجمه كتب البراهمةالفيرا والبراميانه ،والماهباراته الى الفارسية وسائر اصول الفلسفه الهندية۔۱۴

آگے جا کر لکھتے ہیں:

اما ابنه سليم الملقب بجهانكير الذى خلفه سنة ۱۶۰۵ استقر على كرسى الملك الى سنة ۱۶۲۸ ء فقد نبذكل كان عليه ابوه من التخبط واعتصم بمذهب السنة واللجماعة ولكنه

استبقی الفارسی لساناً رسماً للدولۃ۔ ۱۵

بابر (م ۱۵۳۰ء) جس نے ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کی بنیاد رکھی، ترکی زبان کا ایک بلند پایہ شاعر تھا۔ اس نے اپنی خودنوشت سوانح عمری تزک بابری (بابر نامہ) ترکی زبان میں تصنیف کی تھی لیکن محض سو سال کے اندر اس کے پوتے اکبر (م ۱۶۰۵ء) اور پڑپوتے جہاں گیر (م ۱۶۲۷) کے لئے یہ ایک اجنبی زبان بن چکی تھی۔ اس لئے اکبر کو تزک بابری کا ترجمہ کروانا پڑا اکبر کے حکم کی تعمیل میں عبدالرحیم خان خاناں (۱۵۵۳ء-۱۶۲۶ء) نے تزک بابری کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا۔ ۱۶

فیروز شاہ نے بعض سنسکرت کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کروایا تھا۔ طبیعات کی ایک کتاب کا نام کتاب فیروز شاہی رکھا گیا تھا۔ ۱۷

سلطان بہلول کے بیٹے سکندر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کے عہد میں کیا ہندو کیا مسلمان سب علوم وفنون میں دلچسپی لینے گے۔ علم کے لئے سلطان کا جوش و ولولہ اس صورت میں ظاہر ہوا کہ اس نے سنسکرت کی کتابوں کے تراجم فارسی میں کرائے۔ ویدک طریق علاج کے گرنتھوں کا ترجمہ فاضل وزیر میاں بہوہ کی نگرانی میں کرایا گیا اور اس کا نام "طب سکندری" رکھا گیا۔" ۱۸

"فارسی ترکی اور عربی میں ہندوستان کے ماہرین ان ممالک کے مقامی متبحر علماء سے با آسانی سبقت لے جاسکتے تھے۔ غیر ملکی مسلمان یہ دیکھ کر حیران رہ جاتے تھے کہ ان کی زبانیں ہندوستان میں اس قدر وضاحت کے ساتھ بولی جاتی ہیں۔ ۱۹

بارتھولڈ لکھتا ہے:

"واتکلم عن الترکیۃ لانہا دخلت فی الاردیۃ و کلمۃ "اردو" ایضاً کلمۃ ترکیۃ معناھا جیش والأردیہ لھاعلاقۃ خاصۃ بالترکیۃ ولا نستطیع ان نترک اللغۃ الترکیۃ لان کثیر من الکلمات تستعمل فی الترکیۃ تستعمل نفس الوقت فی الفارسیۃ والأردیہ والعربیۃ، وجلال الدین الرومی وھو أحد شعراء الأدب الفارسی الکبار فی القران السابع و موسس الطریقۃ المولویۃ واحد متصوفی الاسلام "علی رای بعض العلماء و کتابۃ المثنوی مرتبطان بآسیا الصغری ایضاً وقد اخذ اتباع ھذہ الطریقہ المولویۃ منذ نشاتھا یکتبون باللغۃ الترکیۃ واللغۃ الفارسیۃ۔ ۲۰

ہمایوں کا عہد اس لحاظ سے اہم ہے کہ ہمایوں کے ہمراہ ایرانی علماء وفضلا کی ایک بڑی جماعت ساتھ آئی جس سے برصغیر میں ایرانی اور فارسی اثرات بڑھتے چلے گئے۔ ۲۱۔ محمد ولی قطب اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر کہا جاتا ہے مشہور شاعر کے ساتھ ساتھ اس کا عہد اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس میں فکر وفن کو جو ترقی حاصل ہوئی اس کی مثال نہیں ملتی۔ علوم وفنون کی سرپرستی اور فروغ میں قطب شاہی خاندان کے آخری چند بادشاہوں نے تو خاص طور پر بڑا نام پیدا کیا، شعر وادب کے علاوہ فن تعمیر میں بھی نمایاں مقام حاصل کیا۔ قطب شاہی سلطنت کی دفتری زبان ہمیشہ فارسی رہی اور اس کے ادب پر بھی فارسی زبان کے اثرات غالب رہے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں۔

''قطب شاہی دور کے شعراء فیروز محمود اور خیالی نے سب سے پہلے فارسی اصناف، اسلوب، لہجہ، بندش و تراکیب اور صنمیات و اشارات کی اپنی شاعری میں پیروی کر کے دکن اردو کو اس کی روایت کے خلاف فارسی کے سانچے میں ڈھالنے کی شعوری کوششیں کیں۔ ۲۲

ملاوجہی کا تعلق بھی قطب شاہی عہد سے ہے۔ اس کے فارسی کلام کا دیوان موجود ہے۔

محمود شیرانی لکھتے ہیں۔ ''سب رس کی زبان سے ہم آج لطف اندوز ہوتے ہیں۔'' ۲۳

وہ کہتے ہیں کہ ''طبقہ عوام میں فارسی بھی بولی جاتی تھی لیکن زبان غیر معیاری تھی۔'' ۲۴

اکبر اعظم کے وزیر مالیات راجہ ٹوڈرمل نے صیغہ مال کے مسلمان افسروں کو حکم دیا کہ وہ ہندی زبان سیکھیں اور ہندو محاسبوں کو تاکید کی کہ وہ فارسی زبان سیکھیں۔ اس نے سرکاری ملازمت کے لئے فارسی کو لازمی قرار دیا۔ ۲۵

مغلوں کے عہد زوال میں سیاسی عدم استحکام کے باوجود فارسی زبان وادب کی روایت پختہ تھی۔ ولی دکنی کے بعد اردو شاعری کا رواج بڑھا لیکن اردو کے تقریباً سبھی شاعر فارسی دان اور فارسی کے کہنہ مشق شاعر بھی تھے۔ ۲۶

مسلمانوں کے اقتدار حکمرانی کے زمانے میں ان کے کلچر ان کی روایت اور ان کی زبانوں میں گہرا اثر پڑا۔ فارسی ،ترکی اور عربی لغات ایک زبان میں ہو کر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس میں جذب ہو گئے گری پڑی زبان میں اظہار کی قوت تیز ہوگئی، نئے الفاظ اور نئے خیالات نے احساس و شعور کو نیا سلیقہ دیا اور اس کے ساتھ ادبی تخلیق کا بازار گرم ہوگیا۔ ۲۷ لیکن مغل عہد کے زوال سے برصغیر میں فارسی زبان کے زوال کا بھی آغاز ہوا اور فارسی کا زوال اردو زبان کے پروان چڑھنے کا باعث بنا۔ جیسا کہ مرزا خلیل بیگ کہتے ہیں:

''یہ حقیقت ہے کہ اورنگ زیب کی وفات (۱۷۰۷ء) کے بعد سے ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ فارسی بھی روبہ زوال ہونے لگتی ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مغلیہ سلطنت کے زوال کے ساتھ ہی اردو کے عروج کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ یہ بڑی آزمائش و ابتلاء اور سیاسی انتشار الٹ پھیر کا دور ہوتا ہے اسی پر آشوب دور میں اردو پروان چڑھتی ہے۔ ۲۸

بقول ڈاکٹر فرمان فتح پوری ''عہد اورنگ زیب سے مغلیہ سلطنت کے خاتمے تک اردو زبان نے بڑی تیزی سے عمودی ترقی کی۔ زبان کے اساسی و بنیادی خدوخال متعین ہوئے۔ نظم و نثر کی مستند روایت قائم ہوئی قواعد کے اصول وضع ہوئے۔ فارسی تذکرہ نگاری کی جو طویل روایت موجود تھی اسی انداز سے اردو تذکرہ نگاری کا رواج ہوا۔ ۲۹

آخری مغل بادشاہ بہادر شاہ ظفر کے زمانے میں جہاں انگریزوں نے انہیں ہندوستان بدر کر دیا فارسی زبان کو بھی دفتروں سے نکال باہر کیا اب سرکاری زبان اردو قرار پائی۔ ۲۰ نومبر ۱۸۳۷ سے فارسی کی سرکاری حیثیت ختم کر دی گئی۔ ۳۰

ڈاکٹر جان گلکرائسٹ جو انیسویں صدی کے شروع میں فورٹ ولیم کالج کلکتہ کے منتظم اعلیٰ تھے۔ نثر اردو کے مربی

کہلائے جانے کے فی الحقیقت مستحق ہیں انہیں کی انتھک کوششوں سے ملک کی دیسی زبان یعنی اردو مکمل ہو کر سرکاری زبان بنے کے لائق ہوئی اور اس میں اتنی صلاحیت پیدا ہوگئی کہ تھوڑے ہی عرصے میں فارسی کی جگہ وہ سرکاری زبان قرار پائی۔ ۳۱ ۱۸۳۹ء میں اردو رائج کرنے کا سرکاری حکم صادر کیا گیا۔ ۳۲

ان تمام حقائق اور تاریخی دستاویز کے مطالعے سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ برصغیر میں فارسی زبان کے ارتقاء نے عربی زبان کی قلمیں کاشت کیں اور یہ قلمیں بھاشا کے ساتھ مل کر ایک منفرد شکل وصورت کے ساتھ اردو زبان کے خوبصورت پیکر میں تناور درخت بن گئیں، چنانچہ یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں ہونا چاہئے کہ برصغیر میں عربی زبان کی ترویج و اشاعت میں فارسی کا کردار بڑا فعال رہا ہے۔ خصوصاً اردو ادب میں یہ کردار بہت موثر اور جاندار کھائی دیتا ہے۔ پھر جب اردو ادب کے اس خاص جز یعنی نعتیہ شاعری کی بات ہو تو عربی زبان ہمیں یہاں پوری آب وتاب کے ساتھ جلوہ افروز نظر آتی ہے۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ کسی بھی زبان کو ادب کے درجے تک لے جانے کے لئے ذخیرہ الفاظ کا بڑا عمل دخل ہوتا ہے۔ بلکہ ذخیرہ الفاظ ہی اس کو مضبوط بنیادیں فراہم کرتا ہے کیونکہ جب تک مختلف شعبہ ہائے زندگی سے متعلق الفاظ فراوانی کے ساتھ موجود نہ ہوں، نہ نثر لکھی جاسکتی ہے اور نہ شاعری کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اردو نے جو ذخیرہ الفاظ مہیا کیے ان میں اکثریت فارسی زبان سے وارد الفاظ، کلمات اور تلمیحات کی تھی اور ان میں عربی زبان کے اثرات بہت گہرے اور پختہ تھے۔ نہ صرف یہ بلکہ کثیر تعداد میں محاورات بھی اردو زبان کا حصہ بن گئے۔ بلکہ بہت سے عربی، فارسی کے الفاظ بکثرت استعمال کی وجہ سے ایسا مقام پاگئے کہ ان کی جگہ دوسرے الفاظ کو جمانا آسان نہ رہا، اگر کہا جائے کہ ممکن ہی نہ رہا تو غلط نہ ہوگا۔

حواشی وحوالہ جات:

۱۔ محمد ریاض/صدیق شبلی، فارسی ادب کی مختصر ترین تاریخ، (لاہور: سنگ میل، ۲۰۰۳ء) ص ۱۴۹، ۱۵۰۔
۲۔ بلاذری، فتوح البلدان، مترجم ابوالخیر مودودی (حیدرآباد دکن: جامعہ عثمانیہ، ۱۳۵۱ھ) جلد اول، ص ۵۳۷۔
۳۔ عاصی کرنالی، اردو حمد و نعت پر فارسی شعری روایت کا اثر، (کراچی: اقلیم نعت، ربیع الاول ۱۴۲۲ھ/ جون ۲۰۰۱ء) ص ۵۔
۴۔ محمد عبدالسلام کفافی، فی ادب الفرس وحضارتھم، ص ۲۲۹۔
۵۔ عاصی کرنالی، اردو حمد و نعت پر فارسی شعری روایت کا اثر، ص ۵۔
۶۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی کلچر، ترجمہ: جمیل جالبی (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۵ء) ص ۷۹۔
۷۔ مدنی، عزیز حامد، جدید اردو شاعری (کراچی، انجمن ترقی اردو) ص ۷۹۔
۸۔ فضل علی فضل، کربل کتھا، مرتبہ: مالک رام اور مختار الدین احمد (پٹنہ: ادارہ تحقیقات اردو، ۱۹۶۵ء) ص ۴۷۔

۹۔ برصغیر میں اسلامی کلچر، ص ۳۳۶۔
۱۰۔ ایضاً، ص ۳۵۴۔
۱۱۔ کیفیۃ، ص ۱۸۔
۱۲۔ برنی، ضیا الدین، تاریخ فیروز شاہی، تدوین: سرسید احمد خان، (کلکتہ: ۱۸۶۲ء) ص ۴۶۴۔
۱۳۔ بارتولد، تاریخ الحضارة الاسلامیة، مترجم: حمزہ طاہر، (مصر: دار المعارف، ۱۹۵۲ء) ص ۱۰۲۔
۱۴۔ شکیب ارسلان، تاریخ الممالک الاسلامیة، ص ۳۰۶۔
۱۵۔ ایضاً، ص ۳۰۹۔
۱۶۔ انصاری، محمد ولی الحق، شمالی ہندوستان کا ایک علمی و ادبی مرکز اکبر آباد (آگرہ)، مشمولہ فکر و نظر، جلد ۶، نمبر ۴، (اپریل ۱۹۶۵ء)، ص ۹۱۔
۱۷۔ قریشی، اشتیاق حسین، سلطنت دھلی کا نظم حکومت، مترجم بلال احمد زبیری، (کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی) ص ۱۹۴۔
۱۸۔ ایضاً، ص ۱۹۰۔ ۱۹۔ ایضاً، ص ۱۹۷۔
۲۰۔ تاریخ الحضارة الاسلامیة، ص ۱۰۲۔
۲۱۔ محمد اکرام، شیخ، رود کوثر، (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۰ء، طبع سیزدہم) ص ۲۱۔
۲۲۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، جلد اول، ص ۳۹۵۔
۲۳۔ محمود شیرانی، مقالات حافظ محمود شیرانی، مرتبہ مظہر محمود شیرانی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۸۷ء) جلد اول، ص ۳۲۰۔
۲۴۔ ایضاً، ص ۳۱۵۔
۲۵۔ رام بابو سکسینہ، تاریخ ادب اردو، ص ۱۳۔ ۲۶۔ ایضاً، ص ۱۵۔
۲۷۔ تاریخ ادب اردو، جلد اول، ص ۳۔
۲۸۔ خلیل بیگ، مرزا، اردو کے آغاز و ارتقاء کے نظریے: ایک تنقیدی جائزہ، ص ۷۸۔
۲۹۔ فرمان فتح پوری، اردو شعراء کے تذکرے اور تذکرہ نگاری (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۲ء، طبع اول) ص ۲۴۔
۳۰۔ بریلوی: سید مصطفیٰ علی، انگریزوں کی لسانی پالیسی (کراچی: آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، ۱۹۷۰ء) ص
۳۱۔ تاریخ اردو ادب، ص ۴۰۵۔
۳۲۔ انگریزوں کی لسانی پالیسی، ص ۸۰۔

بديع الزمان سعيد النورسى ومكانته من التصوف

محمد بادشاه ☆ / محمد نعيم أشرف ☆☆

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

اصطفى الله تعالى علماءً من هذه الأمة لخدمة واصلاح أمة محمد صلى الله عليه وسلم ومن بين تلك الشخصيات الفذة بديع الزمان سعيد النورسى ، عندما نلقى نظرة دقيقة على حياته وأعماله العلمية والفكرية والاصلاحية فنصل إلى نتيجة بأنه شخصية ذات الأبعاد المتعددة فمن تلك الأبعاد اخترت مكانته من التصوف وجعلت موضوع بحثى "بديع الزمان سعيد النورسى ومكانته من التصوف"

وقسمت بحثى إلى مباحث التالية ، التصوف لغة واصطلاحا، النورسى متصوف بين الاثبات والرفض، أهمية التصوف عند النورسى، موقف النورسى من وحدة الوجود، رده على المتصوفين حول بعض آرائهم۔

التصوف لغة واصطلاحاً

ورد فى الصحاح أن الصوف للشاة ، ويقال كبش صاف أى كثير الصوف، وصاف السهم عن الهدف مال وعدل ، والمضارع منه يصوف ويصيف. ؎

يرى صاحب (المصباح المنير) أن كلمة صوفية كلمة مولدة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق فى اللغة

☆ الدكتور حافظ محمد بادشاه، الأستاذ المساعد فى كلية اللغة العربية وآدابها، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد، پاكستان۔

☆☆ محمد نعيم أشرف، محاضر فى كلية اللغة العربية وآدابها، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد، پاكستان۔

العربية. وعلى هذا تكون كلمة تصوف مبتدعة محدثة وغير معروفة عند العرب الأوائل ولا في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم أجمعين.۲

وذهب قوم إلى أن الصوفية نسبة إلى الصوف وذلك لأن النسبة إلى الصوف صوفي وممن رجح هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى والسهروردي وابن خلدون وحجتهم على صحة هذه النسبة :إن الصوف لباس الأنبياء وخاصة سيدنا محمد وعيسى عليهما السلام وهو لباس الصحابة رضى الله عنهم والتابعين والصوفية المتقدمين رحمهم الله تعالى.

وأما التصوف في الاصطلاح فنجد عدة أقوال من نشأة الصوفية ومن تلك الأقوال: يقول الشيخ زكريا الأنصاري: "التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية." ۳

قول الإمام الجنيد: "التصوف استعمال كل خلق سني، وترك كل خلق دني" ٤

يقول الكتاني: إن التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء. ٥

يقول أبو محمد الحريري في تعريف التصوف: الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني. ٦

ويترجح لدينا بعد عرض تلك التعريفات تعريف ابن خلدون للتصوف لأنه يدل دلالة واضحة على معاني التصوف المتعددة وعلى أحوال الصوفية واهتماماتهم وهو "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة." ۷

التصوف في الدولة العثمانية (عصر النورسي)

كان للطرق الصوفية دورا بارزا في إدارة شئون الدولة وتأسيسها فكان شيوخ الطرق يعملون على نشر الإسلام وإعداد المسلمين للجهاد .وقد تقلد الصوفية مناصب كبيرة في الدولة، ومن أشهر الطرق التي كان لها دورا بارزا في الدولة العثمانية الطريقة البكتاشية والطريقة الرفاعية والطريقة المولوية .وكان السلاطين العثمانيون مرتبطون بشيوخ الصوفية وبالطرق والتكايا، وكان لأهل التصوف دورهم في الدفاع عن الإسلام وكان لهم نفوذ على الهيئة الحاكمة في الدولة ورقابة سياساتها، وكان رجال التصوف يشتركون مع الجيش العثماني في فتوحاته وساهموا في تحقيق العديد من الانتصارات .

- انتشرت الطرق ۸ في كافة أنحاء الأناضول ، لاسيما بعد قيام مشايخ الطرق ومريديهم بالاشتراك في الدفاع عن الناس ضد الغزو التتري ، وهذا ما أثر في العامة وجعلهم يشعرون أن لا معنى للعيش إلا بالدخول في إحدى الطرق والارتباط بها من قريب. ۹ وأصبح لكل مجموعة من الناس حلقة أو حلقات ذات صلة بإحدى

الطرق الكبيرة، وانتشرت بذلك الزوايا والتكايا في كافة أنحاء الأناضول.

ويذكر بعض الباحثين ١٠ أن الفضل في دخول بعض الشعوب الأوروبية في الإسلام -التي أصبحت من رعايا الدولة بعد الفتح - إنما يعود إلى الطرق الصوفية التي قامت بنشر الإسلام من خلال هجرة أفرادها إلى تلك البلاد وإنشائهم كثيراً من التكايا والزوايا في مدة وجيزة.

ونظراً لكثرة عدد الأتباع والمريدين من مختلف الطبقات الاجتماعية، لاسيما الأغنياء وأصحاب النفوذ في الدولة، فقد اكتسب مشايخ الصوفية مكانة اجتماعية مرموقة ونفوذاً سياسياً فعالاً، حتى غدت الدولة تتوسل إلى الشيخ طالبة مساعدته وتأييده في إخماد فتنة ١١، أو القضاء على معارضة.

لكن الطرق في الدولة العثمانية لم تكن كلها ذات اتجاه واحد، بل كانت كل طريقة تمثل اتجاهاً معيناً يرسمه . في الغالب -شيخ الطريقة ثم من يخلفونه عليها؛ لذا فقد ظهرت طرق مغالية، منحرفة، حصرت الإسلام في ممارسات محددة وألفاظ خاصة وتعابير لا يفهمها كثير من الناس، فابتعدت بذلك عن روح الإسلام، بل إنهم: وضعوا آداباً ألزموا بها كل من سلك طريقهم، فكان بعضها يقضي بمحبة الجهل وعدم التعلم على يد مدرس أو كتاب، وتجنب التفكير فيما يعرض له من ظواهر ... وقضوا بذلك على الحياة العلمية ... ١٢

لقد نما التصوف في الدولة العثمانية حتى أضحى دافعا اجتماعيا لا يمكن إنكاره، لذا عمدت الدولة إلى التعامل معه بكل حرص وعناية ولعل موقفها إزاء هذه الطرق كان يحدده أصحاب الطرق أنفسهم فإن هم أيدوا السلطة في سياستها الداخلية والخارجية وجدوا كل الدعم والمساندة والرضى، بل قد يصل الأمر إلى حد الإشادة الرسمية والانتساب العلني، أما إذا اختلفت المواقف، فإن القمع والمصادرة هما السياسة المتبعة ضد هذه الطرق. ١٣

النورسي متصوف بين الاثبات والرفض

عندما نمعن النظر في أقوال النورسي وآراءه حول التصوف فنكون مذبذبين لأنه يرفض كونه صوفيا ومع ذلك نجد المصطلحات وقضايا التصوف مبثوثة ومنتشرة بين كتاباته ورسائله فنصل إلى نتيجة بأنه ما كان متصوفاً بالمعنى المعروف بأنه أفنى نفسه في التصوف و نازله ولكن عندما نقرأ توجيهاته وإرشاداته حول التصوف فنجد بأنه كان على مرتبة عالية من التصوف.

ينفي نورسي نفياً قاطعاً كونه صوفياً: "أنا لست شيخ طريقة صوفية، وإنما أنا عالم دين إن الزمان ليس زمن الطريقة" ١٤ إن هذا الزمان زمان إنقاذ الإيمان. ١٥

نظراً إلى المعاني يمكن لنا القول بأن النورسي قد أخذ منها بحظ وافر وتحلى بها حتى صارت ميسما

له، فهو الرجل الذي انقطع للحق وأنس به حتى كان يمضي عليه أكثر من شهرين أو ثلاثة وهو وحيد لا يرى شخصا إلا بعد مرور عشرين يوما أو أكثر منفرداً مختليا بنفسه على قمة جبل جام المطل على مراعي بارلا.

وإذا كان التصوف استزاده من الخير وخروجا من كل خلق دنيء، ودخولا في كل خلق سني، كما عبر الحريري، أو كان اشتغالا بالمفيد من الأعمال واسترسالا مع مراد الله كما عبر به رويم فإن تلك المعاني متوفرة للنورسي حاضرة في أخلاقه أقوى حضور.

وعلى الرغم من نفي النورسي الصريح والمتكرر أن يكون رجلاً صوفياً فإن الرجوع إلى تفاصيل حياته ومؤلفاته يكشف عن مسحة صوفية لشخصيته، وهو يؤكد هذه المسحة بطريقة كتابة الرسائل أولاً، حيث مزج فيها بين القلب والعقل، ثم بما يستعمله من رموز وإشارات ومصطلحات لا نكاد نراها إلا لدى أهل التصوف. ١٦ل

ولهذه المؤثرات المذكورة، سلك بديع الزمان منذ بداية حياته مسلك الزهد والتقشف وظل كذلك إلى حين وفاته؛ لذا فلا غرابة من قوله وهو يتحدث عن شبابه: كنت أكرر وأقول في العشرين من عمري: سأنزوي في أخريات حياتي في مغارة، مبتعداً عن الحياة الاجتماعية كما ينزوي الزهاد في الجبال، وكذلك قررت عندما كنت أسيراً ... ١٧ل

أهمية التصوف عند النورسي

يكفي لنا في أهمية التصوف عند النورسي قوله: "إن أحال لو كان الشيخ عبدالقادر الكيلاني والشاه النقشبندي والإمام الرباني وأمثالهم من أقطاب الإيمان رضوان الله عليهم أجمعين في عصرنا هذا لبذلوا كل ما في وسعهم لتقوية الحقائق الإيمانية والعقائد الإسلامية ... نعم لا يمكن دخول الجنة دون إيمان بينما يدخلها الكثيرون جدا دون تصوف. ١٨ل

وقال: يجب ألا ننسى فضل أهل الطرق في المحافظة على مركز الخلافة الاسلامية "استانبول" طوال خمسمائة وخمسين سنة رغم هجمات عالم الكفر وصليبية أوروبا. فالقوة الايمانية، والمحبة الروحانية، والاشواق المتفجرة من المعرفة الإلهية لأولئك الذين يرددون "الله ... الله". في الزوايا والتكايا المتممة لرسالة الجوامع والمساجد، والرافدة لهما بجداول الايمان حيث كانت تنبعث أنوار التوحيد في خمسمائة مكان، لتشكل بمجموعها اعظم نقطة ارتكاز للمؤمنين في ذلك المركز الاسلامي.

- وفي أثناء إجابة النورسي على احد الاسئلة المتعلقة بموقع الصحابة والاولياء يشير من طرف أولاً إلى الآتي: لقد اجمع اهل السنة والجماعة على ان الصحابة هم أفضل البشر بعد النبي ﷺ، وتطرح ثلاثة إيضاحات لحكمة ذلك. واود ان ابين احدها فقط وذلك لانها تتعلق بموضوعنا مباشرة في هذا الايضاح الخاص[؟] يستخدم

النورسی لغة المتصوفین التی تحمل معانی عمیقة، ویشبه المشارکة بالصحبة النبویة بأنها رأس کل اکسیر:

"ان الصحبة النبویة اکسیر عظیم، لها من التأثیر الخارق ما یجعل الذین یتشرفون بها لدقیقة واحدة ینالوا من انوار الحقیقة ما لا یناله من یصرف سنیناً من عمره فی السیر و السلوک، ذلک لان فی الصحبة النبویة انصباغًا بصبغة الحقیقة، وانعکاسًا لانوارها، اذ یستطیع المرء بانعکاس ذلک النور الاعظم ان یرقی الی مراتب سامیة و درجات رفیعة، وان یحظی بالتبعیة والانتساب بارفع المقامات. مثله فی هذا مثل خادم السلطان، الذی یستطیع ان یصل الی مواقع رفیعة لا یقدر علی بلوغها قواد السلطان وامراؤه."

ومن هذا السر نری انه لا یستطیع ان یرقی اعظم ولی من أولیاء الله الصالحین الی مرتبة صحابی کریم للرسول الاعظم ﷺ، بل حتی لو تشرف اولیاء صالحون مرارًا بصحبة النبی ﷺ فی الصحوة، کجلال الدین السیوطی مثلاً وُاکرموا بلقائه یقظة فی هذا العالم، فلا یبلغون ایضًا درجة الصحابة لان صحبة الصحابة الکرام للنبی ﷺ کانت بنور النبوة، إذ کانوا یصحبونه فی حالة کونه نبیًا رسولاً .أما الأولیاء الصالحون فان رؤیتهم له إنما هی بعد وفاته، ای بعد انقطاع الوحی، فهی صحبة بنور الولایة، أی أن تمثل الرسول ﷺ وظهوره لنظرهم انما هو من حیث الولایة الاحمدیة، ولیس باعتبار النبوة:

مسلک النورسی من الطریقة

مسلک النورسی طریق الحقیقة الشرعیة -کما یسمیها -المستندة إلی المنهج القرآنی .صحیح أن بدیع الزمان معجب بالغزالی و أمثاله ، بید أنه یری أن ظروف عصره تجعل التصوف عاجزاً عن الوقوف أمام التیار المشکک فی الإسلام ؛ لأنه یعتمد علی التجربة الذاتیة فی إدراک الحقائق ، ولا یعتمد علی البراهین المنطقیة والحجج العقلیة والأدلة العلمیة التی هی صفة هذا العصر. ۱۹ل

ومادام منتهی التصوف . کما یری النورسی . لا یقوم إلا بالاعتقاد الصحیح بالحقائق الإیمانیة والعمل التام بالفرائض ، ومقصده هو خدمة هذه الحقائق خدمة مباشرة ، وخدمة الفرائض الدینیة و السنة النبویة ، والسعی لإزالة الأمراض القلبیة ، فما دام التصوف هکذا ، فإنه یعتقد أن أقطاب الصوفیة لو کانوا فی عصره لبذلوا کل ما فی وسعهم لتقویة الحقائق الإیمانیة والعقائد الإسلامیة ؛ لأنهما منشأ السعادة الأبدیة .نعم لا یمکن دخول الجنة من دون إیمان ، ولکن یدخلها الکثیرون جداً دون تصوف .فالإنسان لایمکن أن یعیش دون خبز ، ولکن یمکنه العیش دون فاکهة ، فالتصوف فاکهة ، والحقائق الإسلامیة خبز. ۲۰ل

موقف النورسی من وحدة الوجود

يلخص النورسي مفهوم وحدة الوجود عند المتصرفة فيقول :تعتبر وحدة الوجود التي تضم وحدة الشهود من المشارب الصوفية المهمة وهي تعني حصر النظر في واجب الوجود، إن الموجود الحق هو واجب الوجود سبحانه فحسب وإن سائر الموجودات ظلال باهتة وزيف ووهم لا يستحق إطلاق صفة الوجود عليها حيال واجب الوجود، لذا فإن أهل المشرب يذهبون إلى اعتبار الموجودات خيالاً ووهما ويتصورونها عدما وصرتبة ترك ما سواه أي ترك ما سوى الله حتى إنهم يتطرفون ويذهبون إلى حد اعتبار الموجودات مرايا خيالية لتجليات الأسماء الحسنى. ٢١

لقد كان النورسي مدركا ما تتضمنه وحدة الوجود من مضمون مجاف للتصور الإسلامي فمن ثم ردها بقوة متوسلا بكل الأدلة التي رآها كافية في دحض وحدة الوجود، ويمكن إجمال نقاشه في الجوانب التالية.

يرى النورسي أن وحدة الوجود مشرب ونزعة وحال وهي مرتبة ناقصة وهي لكونها مشربة بلذة وجدانية ونشوة روحية فإن معظم الذين يحملونها إليها لا يرغبون في مغادرتها فيبقون فيها ظانين أنها هي المرتبة الأخيرة التي لا تتعمرانقهرالخلتالمستقيم لهو طريق الصحابة والتابعين والأصفياء الذي يرون أن حقائق الأشياء ثابتة وهي القاعدة الكلية لديهم وهم الذين يعلمون أن الأدب اللائق بحق الله سبحانه وتعالى هو قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾٢٢ لينزه عن الشبه والتحيز والتجزؤ وإن علاقته بالموجودات علاقة الخالق بالمخلوقات فالموجودات ليست أوهاما كما يدعي أصحاب وحدة الوجود بل هذه الأشياء الظاهرة هي من آثار سبحانه وتعالى، إذا فليس صحيحا قولهم لا موجود إلا هو وإنما الصحيح لا موجود إلا منه. ٢٣

مما يدفع به النورسي وحدة الوجود أن القائلين بها إذا كانوا يقولون لا موجود إلا الله وينزلون الموجودات منزلة العدم والخيال فإن أسماء الله تعالى لا تجد تجلياتها وذلك كأسماء الرحمن والرزاق والقهار والجبار والخلاق والرحيم، التي تظل اعتبارية ما دام اسم الرزاق يقتضي مرزوقا موجودا واسم القهار يقتضي مقهورا موجودا، فإذا كانت الموجودات معدومة فإن معاني هذه الأسماء الإلهية تتعطل وتصير غير ذات موضوع.

لقد حاول النورسي رد القول بوحدة الوجود إلى مقامات روحية قاصرة تجعل صاحبها ينخدع وإن لم يكن قصده أن يخدع أحداً، فمن ثم لا يكون القائل بها موضوع قدوة أو اتباع بل قد يكون أحوج إلى التوجيه والإرشاد، ليكتشف منزلقه وما يتأدى إليه من مآلات فكرية خطيرة.

إن أهم ما يسترعي نظر الباحث، وهو يتأمل رسائل النور، هو أن الأستاذ لا يسمي وحدة الوجود فلسفة، ولا يسميها مذهبا، ولا يسميها نظرية، بل يسميها مشربا ولعله سماها بهذا الاسم وهو يستحضر قوله تعالى: ﴿قد علم كل أناس مشربهم﴾ ٢٤ ولهذا الأمر دلالته الكبيرة، ذلك أن الفلسفة نسق فكري عقلاني، وأن المذهب نسق فكري أو شرعي، داخل نسق أعم، بينما "وحدة الوجود" ليست عنده من الفلسفة في شيء، ولا

من المذهب في شيء، بل هي عنده مشرب، أي تجربة ذاتية روحانية، وهذا ما أفاض القول فيه لا ترقى إلى مرتبة الفلسفة أو المذهب، إذ دلالة التسمية إمارة على الموقف من وحدة الوجود.

إن مشربية وحدة الوجود، قائمة في نظر الأستاذ على العاطفة والرياضة، لا على العقل ولا على الشرع وأصحابها لا علماء ولا فلاسفة، بل عشاق مستغرقون: "ولأنهم يتصورون بسُكر العشق وبمقتضى شوق اللقاء واللقاء والوصال، إن في وحدة الوجود مشربا حالياً في منتهى الذوق، لذا يجدون ملجأهم في مسألة وحدة الوجود لأجل التخلص من فراقات رهيبة. "ويسمي أهلها" أهل السكر والاستغراق، وأصحاب الشوق والعشق." ٢٥

قرر الأستاذ بديع الزمان رحمه الله، في غير موضع من رسائل النور، إن المعرفة الصوفية القائمة على القول بوحدة الوجود ناقصة، لأنها "حال" و"مشرب" ذلك أن الأولوية دائما هي للمعرفة الشرعية القرآنية يقول:: " أما وحدة الوجود فهي مشرب ونزعة وحال وهي مرتبة ناقصة، ولكن كونها مشربة بلذة وجدانية ونشوة روحية فإن معظم الذين يحملونها أو يدخلون إليها لا يرغبون في مغادرتها فيبقون فيها، ظانين أنها هي المرتبة الأخيرة التي لا تسمو فوقها مرتبة ولا يطالها أفق." ٢٦

وقف بديع الزمان طويلاً عند هذه القضية، مبيناً حقيقتها وأسباب الانحراف عند أصحابها، وبدأ بتعريفها كما هي عند الصوفية بقوله: تعتبر وحدة الوجود التي تضم وحدة الشهود من المشارب الصوفية المهمة، وهي تعني: حصر النظر في وجود واجب الوجود، أي إن الموجود الحق هو واجب الوجود سبحانه فحسب، وإن سائر الموجودات ظلال باهتة وزيف ووهم لا تستحق إطلاق صفة الوجود عليها حيال واجب الوجود، لذا فإن أهل هذا المشرب يذهبون إلى اعتبار الموجودات خيالاً ووهماً، ويتصورونها عدماً في مرتبة ترك ما سواه، أي: ترك ما سوى الله حتى إنهم يتطرفون ويذهبون إلى اعتبار الموجودات مرايا خيالية لتجليات الأسماء الحسنى. ٢٧

ويحذر بديع الزمان من مخاطر وحدة الوجود، وخاصة إذا تحولت من مجرد شطحة وجدانية ذوقية إلى أسس قولية وعقلية وعلمية؛ لأنها حينئذ تصادم الدساتير العقلية، والقوانين العلمية، وأصول العقائد الإسلامية النابعة من القرآن والسنة، ولن تكون إلا إغراقاً في الطبيعة والمادة، وإبعاداً عن حقيقة الإسلام. ٢٨ وبذلك سيعطى الترويج لمذهب وحدة الوجود في هذا العصر الذي تمكن فيه الفكر المادي - الحجة للماديين ليكونوا دعاة المذهب نفسه على الرغم من أن البون شاسع بين منطلق كل طرف.

ثم يحذر من تلقين الناس هذه النظرية في الوقت الحاضر، لضررها البالغ عليهم، فكما أن التشبيهات إذا خرجت من أيدي الخواص إلى أيدي العوام عدّوها حقائق، كذلك وحدة الوجود وأمثالها، إذا ما سرت بين العوام تلقوها طبيعة وأنتجت أضراراً كثيرة... ٢٩

رده على المتصوفين حول بعض آرائهم

كان زمن بديع الزمان زمن مقارنة بين مسلك رسائل النور الذى هو مسلكه ومسلك الطريقة الصوفية، مبيناً قصورها وعجزها، وموضحاً أن الرسائل لا تلتفت إلى الكرامات الشخصية والكشف التى يوليها بعض أهل الطرق أهمية، وإنما تنحصر وظيفتها فى نشر أنوار الإيمان وإنقاذ إيمان المؤمنين ٣٠م، بل إنه يؤكد أن الطلاب الحقيقيين يرون خدمة الإيمان فوق كل شىء فحتى لو مُنحوا مرتبة القطبية يفضلون عليها خدمة الإيمان حفاظاً على الإخلاص. ٣١م

فطريق رسائل النور لا تُطلب فيه الأذواق والكرامات المؤقتة كما تطلب فى الطرق الصوفية، وذلك لحِكم كثيرة -كما يبين بديع الزمان، أهمها.

سر الإخلاص: إذ إن هذه الأذواق والكرامات المؤقتة فى الدنيا تصبح مقصودة لذاتها لدى من لم يتمكنوا من ضبط أنفسهم وترويضها، فتفسد الإخلاص.

إن الكرامات والكشفيات هى لبث الثقة فى نفوس العوام من أهل الطريقة، وبما أن الرسائل تمنح إيماناً تحقيقياً، فإنها لاتدع حاجة إلى تحرى مثل هذه الكرامات.

إن مسلك الرسائل لا يركز الأهمية على الشخص، حيث يكتفى الجميع بما نالته رسائل النور من الكرامات العلمية فى نشر الحقائق الإيمانية.

لا يسأل طلاب النور الأذواق والكشفيات فى الدنيا، لأنها فانية، أما اللذة الحقيقية فهى فى الآخرة الباقية. ٣٢م

ويؤكد بديع الزمان أن مسلكه مخالف لمسلك الصوفية بقوله: فهناك اصطلاحات تدور بين المتصوفة أمثال: الفناء فى الشيخ، الفناء فى الرسول، وأنا لست صوفياً، ٣٣م ثم يوضح مسلك طلبة النور ولكن الفناء فى الإخوان دستور جميل يناسب مسلكنا تماماً... أى أن ينسى كل أخ حسياته النفسانية، ويعيش فكراً مع مزايا إخوانه وفضائلهم، حيث إن أساس مسلكنا ومنهجنا هو الأخوة في الله، وإن العلاقات التى تربطنا هى الأخوة الحقيقية، وليست علاقة الأب مع الابن، ولا علاقة الشيخ مع المريد، وإن كان لابد، فمجرد العلاقة بالأستاذ. ٣٤م

إن النورسى كان أكثر انطلاقا وإسهابا فى نقد بعض جوانب الفكر الصوفى، وفى تحليل بعض مقولاته التى ابتعدت عن جوهر الشريعة ومنطق الإسلام، ومنها نظرية وحدة الوجود، ووحدة الشهود واعتقاد بعضهم المبالغ فى الولاية والأولياء.

تشيع فى أدبيات التصوف مصطلحات تعبر عن جوهر التصوف لدى بعض المتصوفة الذى خرجوا بالتصوف من طابعه العلمى إلى أن دخلوا به فى مجال النظر الفلسفى، فكانت تلك المصطلحات موضوع انتقاد

ومراجعة من علماء الشريعة بعد أن بدا لهم أن تلك المصطلحات تناقض التصور الإسلامي في وجه من الأوجه، وقد يكون من أكثر تلك المصطلحات تعرضا للنقد والمساءلة مصطلحات وحدة الوجود، ووجود الشهود وحدود الولالية الصوفية، وختم الولاية والمعراج الصوفي والديوان الصوفي وثنائية الحقيقة والشريعة.

لقد وقف النورسي أمام تلك المصطلحات وأفاض في القول عنها على وجه الإنصاف مبرزا حقيقة ما في مضمونها. ويمكن استعراض موقف النورسي من جملة من تلك المفاهيم منها:

ثنائية الحقيقة والشريعة عند بعض المتصوفة

يحرص بعض المتصوفة على إبراز فارق بين الحقيقة والشريعة أو بين علوم القلوب وعلوم الرسوم، ويجعلون علوم القلوب والذوق علوما حية بينما يجعلون علوم الرسوم علوما ميتة حتى قال قائلهم متوجها بالخطاب إلى علماء الشريعة أخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علما عن الحي الذي لا يموت.

لقد سجل النورسي أثناء حديثة عن ثنائية الحقيقة والشريعة كما افترضها بعض المتصوفة أنها وهم وخطأ نشأ عن الجهل بمدار الشريعة واستيعابها لكل التصرفات على اختلاف درجات قربهم من الخالق، وقد أثبت النورسي أن بعض المتصوفة، قال :إن الشريعة هي قشر ظاهري. ٣٥

لقد رد النورسي هذا القول بأن الشريعة شاملة مستوعبة وعلومها منها الجلية الواضحة التي تنكشف لعموم الناس ومنها علوم دقيقة لا يدركها إلى خواص الناس، والخطأ يكمن في تسمية بعض علوم الشريعة حقيقة وأخرى شريعة.

إن الشريعة هي نتيجة الخطاب الإلهي الصادر مباشرة دون حاجز أو ستار، وبناء عليه فإن أي معرفة لا يمكن أن تسمو سمو ما كان مصدره الوحي ، والشريعة إنما هي بناء شامخ وأعلى مراتب الطريقة ودرجات الحقيقة ليست إلا أجزاء من كلية الشريعة. ٣٦

إن ما قاله النورسي في موضوع ثنائية الحقيقة والشريعة هو ما حرض على تأكيده أئمه العلماء الذين نصوا على أن الشريعة هي الميثاق بين الله وعباده وعلى أساسها تجرى المثوبة والمؤخذة، بناء على قوله تعالى ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾. ٣٧

بما أن بيئته كانت منتشرة بالطرق الصوفية بل نشأ عليها ، فقد تحدّث النورسي عنها حيث قال: لا يمكن أن تدان "الطريقة" ولا يحكم عليها بسيئات مذاهب ومشارب اطلقت على نفسها ظلماً اسم "الطريقة". وقال: علماً أنه يندر أن يوجد في الاشياء أو في المناهج أو المسالك ما هو مبرأ من النقص والقصور، وأن تكون جوانبه كلها حسنة صالحة، فلا بد إذاً من حدوث نقص وأخطاء وسوء تصرف، إذ ما دخل امرءٌ من ليسوا من أهله الا اساؤا اليه.

نتائج البحث

بعد انتهاء هذا البحث على أن الخص فى عدة نقاط التالية:

إن الدولة العثمانية مركزا مهما للمتصوفين. لأن سلاطينها مرتبطون بشيوخ الصوفية، وكان رجال التصوف ساهموا فى انتصارات مختلفة للدولة العثمانية.

كما عرفنا أن النورسى ينفى كونه صوفياً "أنا لست شيخ طريقة صوفية، وإنما أنا عالم دين." ولكن لما نمعن النظر إلى أقواله وأرائه فى التصوف واصلاحات المتصوفين وغير ذلك فنصل إلى نتيجة بأن بديع الزمان من الشخصيات المتصوفين البارزين.

سلك النورسى طريق الحقيقة الشرعية، ويسميها "المستندة إلى المنهج القرآنى" وكان النورسى مائل إلى الغزالى وأمثاله.

يرى النورسى أن وحدة الوجود مشرب ونزعة وحال وهى مرتبة ناقصة. إن مشربية وحدة الوجود، قائمة فى نظر الأستاذ على العاطفة والرياضة، لا على العقل ولا على الشرع. وأصحابها لا علماء ولا فلاسفة، بل عشاق مستغرقون.

الهوامش:

١. فيومى، **المصباح المنير** (لبنان: مكتبة لبنان) ص ٣٥٢.
٢. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، (قاهرة:دار الحديث) ص٣٧٥.
٣. القشيرى، أبى القاسم، **الرسالة القشيرية** (بيروت: دار الفكر) ص ٧ .
٤. مصطفى المدنى، **النصرة النبوية**، ص ٢٢.
٥. **الرسالة القشيرية**، ص ٢١٨.
٦. نفس المرجع، ص/ ٢١٦
٧. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، **مقدمة** (دار يعرب، ٢٠٠٤) ج ١، ص ٢٨١.
٨. لفظ "طريق "فى التصوف يختصر جملة "الطريق إلى الله"؛ لذلك كان من الشمول بحيث تندرج تحته التجربة الصوفية بكاملها .(سعاد الحكيم :المعجم الصوفى مادة :طريق) .
٩. سهيل صابان، **الأوضاع الثقافية**، تحقيق عثمان على (المعهد العالمى للفكر الإسلامى)، ص ٥٥ ، وانظر بديع الزمان النورسى وأثره فى الفكر الإسلامى، لحسن عبدالرحمن بكير

١٠ـ سلجوق آرآيدن، **التصوف والطرق** Selcuk Eraydin : *Tasavvuf ve tarikalar* . ist . Marifet Yay . ١٩٨١، ص ١٧٠.

١١ـ حسن كوجوك، **دور الطرق الاجتماعي في الشعب التركي**، ص ١٩٧.

١٢ـ سهيل صابان نقلاً عن توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ص ٥٥.

١٣ـ **دور الطرق الاجتماعي في الشعب التركي**، ص ١٩٩.

١٤ـ **المكتوبات لبديع الزمان** (دار آفاق الجديدة) ص ٧٩.

١٥ـ الملاحق لبديع الزمان، ص ٢٦٣ و ٣٠٩.

١٦ـ استخدم النورسي كثيراً من الرموز المشهورة في التراث الصوفي، مثل: الشمس، العندليب والوردة.. والرسائل زاخرة بهذه الرموز.

١٧ـ سعيد النورسي، **اللمعات**، ترجمة، إحسان قاسم الصالحي (استانبول،تركيا: دار سوزلر،١٩٩٤) ص ٤٠٧.

١٨ـ **المكتوبات**، المكتوب الخامس ص ٢٠.

١٩ـ **الملاحق في فقه دعوة النور**، ترجمة، إحسان قاسم الصالحي (استانبول،تركيا: دار سوزلر، ١٩٩٥) ص ١٩٢.

٢٠ـ **المكتوبات**، ص ٢٧.

٢١ـ عبدالمنعم الحنفي، **معجم مصطلحات الصوفية**، ص ٦٦.

٢٢ـ الشورى: ١١.

٢٣ـ **اللمعات**، ص ٦١

٢٤ـ البقرة: ٦٠

٢٥ـ جعفر بن الحاج السلمي، **بديع الزمان النورسي والتصوف**، ص ٨٥٦

٢٦ـ **المكتوبات**، ص ١٠٥

٢٧ـ المصدر السابق، ص ٥٧٩

٢٨ـ **المكتوبات**، ص ٥٨٠

٢٩ـ **اللمعات**، ص ٤٤٣

٣٠ـ **الملاحق في فقه دعوة النور**، ص ٢١٩ - ٢٢٠

٣١ـ نفس المصدر، ص ٢١٨

٣٢ـ المصدر السابق، ص ٢١٨

٣٣ـ **اللمعات**، ص ٢٤٥

٣٤ـ نفس المرجع، ص ٢٤٥

۳۵. المکتوبات، ص ۵۸۳

۳٦. نفس المرجع ۳۷. الحاشیة: ۱۸

المراجع والمصادر

۱. الأوضاع الثقافية، لسهيل صابان، تحقيق عثمان على، المعهد العالمى للفكر الإسلامى.

۲. بديع الزمان النورسی وأثره فی الفكر الإسلامی، لحسن عبدالرحمن بكير

۳. بديع الزمان النورسی والتصوف، للأستاذ الدكتور جعفر بن الحاج السلمی

٤. التصوف والطرق لسلحوق آرآیدن، Selcuk Eraydin : Tasavvuf ve tarikalar . ist . Marifet Yay ، ۱۹۸۱.

٥. دور الطرق الاجتماعی فی الشعب التركی لحسن كوجوك

٦. الرسالة القشيرية لأبی القاسم القشيری، دار الفكر

۷. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار الحديث القاهرة

۸. اللمعات، سعيد النورسی، ترجمة، إحسان قاسم الصالحی، دار سوزلر، استانبول، تركيا، ۱۹۹٤.

۹. المصباح المنير للفيومی، مكتبة لبنان، لبنان

۱۰. معجم مصطلحات الصوفية، د. عبدالمنعم الحنفی

۱۱. مقال :آراء النورسی حول مذهب وحدة الوجود د. بلال قوشپنار *

۱۲. مقال :أهمية روحانية النورسی المتبصرة فی عالم مادی متأزم، أ. د. مصطفى بنحمزة، وجدة- المغرب

۱۳. مقال :بديع الزمان النورسی والتصوف أ. د. جعفر ابن الحاج السلمی، أستاذ فی جامعة عبدالمالك السعدی -كلية الآداب تطوان / المغرب

۱٤. مقال :تأملات فی بعض أدوات التزكية الروحية فی رسائل النور، قراءة فی خصوصيات المنهج التربوی د. محمد حيكب، جامعة شعب الدكالی، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

۱٥. مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، دار يعرب، ۲۰۰٤

۱٦. المكتوبات لبديع الزمان، دار آفاق الجديدة.

۱۷. الملاحق فی فقه دعوة النور، ترجمة، إحسان قاسم الصالحی، دار سوزلر، استانبول، تركيا، ۱۹۹٥

۱۸. النصرة النبوية، تأليف :مصطفى المدنی

حضورِ بے حضوری

(عمرہ کا دوسرا سفر، ۲۰۰۹ء)

عارف نوشاہی ☆

عدو شود سبب خیر اگر خدا خواہد:

میں ۲۰۰۵ء میں پہلی بار عمرہ پر گیا تھا۔ اس کے بعد مسلسل تین سال گرمیوں کی چھٹیوں میں ایران جاتا رہا اور دو، تین، چار ماہ تک وہاں گذارے۔ سال ۲۰۰۹ء میں بھی یہی ارادہ تھا کہ گرمیوں کی تعطیلات میں ایران جانا ہے۔ ایران کے گرمیوں کے سفر کی تیاری میں وفورِ شوق سے ہمیشہ اپریل سے شروع کر دیتا تھا۔ چنانچہ ۲۰۰۹ء کے متوقع سفر کے لیے بھی اپریل کے ایک دن، میں ویزا لینے اسلام آباد میں واقع ایرانی سفارت خانہ چلا گیا۔ لیکن قونصل نے بوجوہ ویزا دینے میں لیت ولعل سے کام لیا، کچھ شرائط رکھیں اور ویزے کے لیے خصوصی درخواست دینے کے لیے بھی کہا۔ بے شک ویزا دینا یا دینے سے انکار کرنا، سفارت خانے کا حق تھا، لیکن مجھے یہ بات اچھی نہ لگی۔ میں نے بھی خودداری کا مظاہرہ کیا اور دل میں سوچا تمیں سال ایران اور فارسی کی خدمت کرتے گذر گئے ہیں، اگر سفارت خانہ ایران ویزا دینے میں حیل وحجت کر رہا ہے تو میں بھی درخواست نہیں دوں گا۔ میں اسی کوفت میں سفارت خانے سے نکل آیا اور گھر کی طرف جاتے ہی راستے میں یہ فیصلہ کر لیا کہ ''زرتشت کے کعبے'' کی بجائے کعبۃ اللہ کو جاتا ہوں۔ شاید طاہر قزوینی کا شعر ہے:

عدو شود سبب خیر اگر خدا خواہد
خمیر مایۂ دکان شیشہ گر سنگ است

اگر خدا کو منظور ہو تو آپ کا مخالف اور دشمن ہی آپ کے لیے خیر کا سبب بن جاتا ہے۔ یعنی جس دشمن سے آپ کو شر کا خطرہ ہوتا ہے وہی آپ کو اپنی دشمنی سے خیر پہنچا دیتا ہے۔ اسی مفہوم کو اہلِ پنجاب نے ''ڈبے نوں لت کاری'' [کبڑے کو لات کار

☆ ڈاکٹر عارف نوشاہی، ایسوسی ایٹ پروفیسر، گورڈن کالج، راولپنڈی۔

آمد] کعبہ کرادا کیا ہے۔

گھر پہنچ کر اہلیہ فخر النساء (فاخرہ) سے پوچھا کہ کیا وہ عمرہ کے لیے جائیں گی؟ وہ گویا پہلے ہی سے تیار تھیں، کہنے لگیں نیکی اور پوچھ پوچھ۔ یکم مئی کو ساہن پال گیا اور ہمشیر ہ صاحبہ حفیظہ خانم، جو پچھلے دو سال سے مجھے کہہ رہی تھیں کہ انھیں عمرے پر بھیجا جائے، ان سے بھی کاغذات لیے۔ اپنے خاندان کی بزرگ، پھوپھی صاحبہ رضیہ بیگم نوشاہی سے دعائے خیر کروائی اور اسلام آباد آ گیا۔ ۷ مئی کو تینوں آدمیوں کے تمام ضروری کاغذات "العظیم ٹریولز" کے پاس جمع کروائے۔ ۲۳ مئی کو انھوں نے تمام سفری دستاویزات مکمل کر کے میرے حوالے کیں۔ فی ٹکٹ اخراجات ۵۵۰۱۵ روپے اور فی نفر رہائش کا خرچ ۲۲۰۰۰ روپے۔ کل اخراجات دو لاکھ اکتیس ہزار روپے ادا کیے۔ عمرے کا یہ سفر ۲۶ مئی تا ۷ا جون ۲۰۰۹ء ہوا۔

میں نے ایک دفعہ ۲۰۰۵ء میں عمرہ کر لیا تھا۔ میں چاہتا تھا میری جگہ اب گھر کا کوئی اور فرد یہ سعادت حاصل کرتا۔ لیکن خدا نے مجھ پر ہی فضل کرنا تھا، سو میری تیاری ہو گئی۔

۲۴ مئی کو بڑے بھائی صاحب قدوس اختر نوشاہی صاحب اور ۲۵ مئی کو چھوٹے بھائی افضال السلطین صاحب کے ہاں شام کی ضیافت تھی۔ بھتیجیوں نے بہت عمدہ، قسم قسم کے کھانے بنائے تھے۔ جزاکم اللہ۔

جدہ روانگی:

ایئر پورٹ سے ٹیلی فون کر کے ٹیکسی منگوائی تھی۔ وہ ۲۶ مئی کی صبح (نصف شب) ٹھیک ایک بجے گھر پر آ گئی۔ ہم تینوں مسافر اسلام آباد ہوائی اڈے پر پہنچے۔ سب امور آسانی سے طے ہو گئے اور جہاز کا انتظار کرنے بیٹھ گئے۔ پی آئی اے کی یہ پرواز عمرہ کے مسافروں کے لیے مخصوص تھی۔ لاؤنج میں تقریباً تمام مرد و زن، احرام میں ملبوس تھے۔ زیادہ تر دیہاتی لوگ تھے جنھیں اس سفر کا پہلی بار تجربہ ہو رہا تھا۔ انھیں احرام باندھنے کا بھی طریقہ اور سلیقہ نہ آتا تھا لیکن دل میں خانۂ خدا کی زیارت کا شوق موجزن تھا۔ وہ جیسا بھی احرام باندھیں، خدا کے حضور مقبول تھا۔

ما برون را ننگریم و قال را

ما درون را بنگریم و حال را

مسافروں میں بڑی عمر کے لوگ زیادہ تھے۔ ہمارے ہاں لوگ ساری عمر، پونجی جمع کرتے ہیں اور پھر حج یا عمرے پر نکلتے ہیں۔ بعض لوگ اس قدر ضعیف تھے کہ ہمشیرہ صاحبہ انھیں دیکھ کر فکر مند تھیں کہ یہ طواف کیسے کریں گے؟

جدہ ہوائی اڈہ:

جہاز، مقامی وقت کے مطابق صبح سات بج کر پچیس منٹ پر جدہ پہنچ گیا۔ ان دنوں اپریل کے مہینے سے میکسیکو سے دنیا بھر میں Swine flu یعنی سؤر کے انفلوئنزا کی وبا پھیلی ہوئی تھی اور اس کا وائرس، ایک ملک سے دوسرے ملک جانے والے مسافروں کے ذریعے منتقل ہونے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ ہوائی اڈے پر سب سے پہلے مسافروں کو اس وبا سے بچاؤ کے لیے قطرے

پلائے گئے۔ یہ قطرے، قدرے تلخ تھے۔ جب ایک پنجابی عورت کے منہ میں یہ قطرے ڈالے گئے تو اس نے اس پر برملا یوں تبصرہ کیا: ''منہ وچ موہرا پا چھڑیا نیں'' یعنی منہ میں زہر ڈال دیا ہے۔

ہوائی اڈے پر امیگریشن والوں نے پاسپورٹ ویزا چیک کر کے خروج کی مُہر لگانا تھی، تب مسافروں نے باہر نکلنا تھا۔ کچھ مسافر تو نکل گئے لیکن جب ہماری باری آئی تو امیگریشن والوں کے کمپیوٹر خراب ہو گئے اور کام ٹھپ ہو گیا۔ ہماری بس باہر ہمارا انتظار کر رہی تھی اور ہم اندر بے بس بیٹھے ہوئے تھے۔ عرب لونڈے جو سیکیورٹی پر مامور تھے، انھیں کوئی تمیز نہیں تھی اور نہ انھیں مسافروں سے ہمدردی تھی، جو درحقیقت ضیوف الرحمان (خدا کے مہمان) تھے۔ انتظار کی اس کیفیت میں، جس میں ہمیں کچھ معلوم نہ تھا کہ کمپیوٹر سسٹم کب ٹھیک ہوگا، ہمارا اور کوئی کام نہ تھا کہ ہال میں لگے سائن بورڈز کو بار بار پڑھتے رہیں۔ ایک بورڈ پر سات زبانوں میں یہ کلمات لکھے تھے:

رافقتکم السلامۃ (عربی)

سفر ایمن دارد (فارسی)

آپ کے سفر کو آسان و بحفاظت (اردو)

Have a safe journey (انگریزی)

selamat jalanIyi yoleuluklar (ترکی)

Bon voyage (فرانسیسی)

باقی زبانوں کا تو علم نہیں، کم از کم فارسی اور اردو کے جملے تو بالکل غلط ہیں۔ Baggage claim کی عربی ''استلام الحقائب'' لکھی تھی۔

ابھی ہم پاکستانی مسافر ہی خروج لگوا کر ہوائی اڈے سے باہر نہیں نکل پائے تھے کہ ایران اور ترکی سے مزید پروازیں آ گئیں اور وہ مسافر بھی مختلف انتظار گاہوں میں بند ہو کر رہ گئے۔ حکام کے بقول اُس وقت پوری مملکت سعودیہ کے ہوائی اڈوں کا کمپیوٹر نیٹ ورک معطل تھا۔ خدا خدا کر کے چھ گھنٹوں کے اعصاب شکن انتظار کے بعد، دو بجے کے قریب نیٹ ورک بحال ہوا اور ہم لوگ خروج لگوا کر باہر نکلے۔ ہمارے ٹریول ایجنٹ کی بس تیار کھڑی تھی۔ نیند کے غلبے کی وجہ سے مکہ مکرمہ تک سارا سفر بند آنکھوں میں کٹا۔

مکہ مکرمہ آمد اور عمرہ:

ہمیں مکہ میں طریق ابراہیم خلیل پر زہرۃ الحنان (ہوٹل) میں ٹھہرایا گیا۔ ایک کمرہ دیا گیا جس میں چار، چارپائیاں، ریفریجریٹر، ٹی وی، فون اور ملحقہ غسل خانہ تھا۔ ٹی وی اور فون تو صرف دکھاوے کے تھے یعنی کام نہیں کرتے تھے۔ اسے ہوٹل قرار دینا تو بے جا ہوگا بس ایک عمارت تھی جس کے کمروں کو استعمال میں لایا گیا تھا۔ میں بازار سے برگر اور لسی لے آیا اور کھا کر، تازہ

دم ہوکر، حرم شریف کی طرف چلے۔ اپنے ہمراہیوں کو آمادہ کیا کہ بیت اللہ شریف پر پہلی نظر کیسے ڈالنا ہے۔ باب عمرہ سے حرم میں داخل ہوئے۔ آنکھوں میں آنسو چھلک آئے۔ دعائیں مانگیں۔ ہمارے پہنچنے سے پہلے ہی حرم میں نماز باجماعت ہو چکی تھی لہٰذا ہم نے انفرادی نماز پڑھی۔ دو طواف مغرب کی نماز سے پہلے اور باقی پانچ مغرب کی نماز کے بعد پورے کیے۔ سعی بھی عشا کے بعد ہی ہو سکی۔ اہلیہ بار بار تھک جاتیں اور بیٹھ جاتیں۔ طواف میں بھی اور سعی میں بھی۔ بہر حال، رات دس بجے تک عمرہ کے اعمال پورے ہوئے۔ الحمد للہ۔

۲۷ رمئی، صبح ہمشیرہ صاحبہ کو لے کر حرم شریف گیا۔ باجماعت نماز فجر کا وقت تو نیند اور تھکن کی وجہ سے نکل چکا تھا، ناچار نماز فرادیٰ پڑھی۔ پھر طواف کیا۔ ہمشیرہ صاحبہ کو ہر طواف میں رکن یمانی اور غلاف کعبہ پر ہاتھ لگواتا رہا۔ انھوں نے بڑے ذوق وشوق سے طواف کیا۔ اگر چہ بیمار طبیعت ہیں لیکن کسی قسم کی بیماری یا تھکاوٹ کا اظہار نہیں کیا۔ میں نے کہاں واپس ہوٹل چلتے ہیں تا کہ آرام کرلیں تو کہنے لگیں: ''اوس گٹھ وچ جا کے کیہ کرنا اے''۔ یعنی ہوٹل کے کونے میں جا کر کیا جانا ہے، حرم میں ہی بیٹھتے ہیں۔ ظہر کے وقت اہلیہ کو بھی حرم شریف میں لے آیا اور پھر عشا کی نماز تک وہیں رہے۔ ہمارے دوست اور ماہر اقبالیات ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب بھی اتفاق سے مسجد الحرام میں مل گئے۔

اطراف مکّہ کی زیارات:

۲۸ رمئی: ہوٹل والوں کی طرف سے زیارتوں کا انتظام تھا۔ ہم آٹھ مسافروں کو ایک ویگن میں سوار کیا اور سب سے پہلے جبل ثور پہنچے، جس کے اوپر غار ثور واقع ہے۔ مکّہ سے مدینہ ہجرت کرتے وقت، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس غار میں قیام کیا تھا۔ پہاڑ دیکھنے کے لیے کافی زائرین آئے ہوئے تھے۔ انڈونیشیا کے نوجوان زائرین کا ایک کاروان نمایاں تھا۔ سن رکھا تھا کہ انڈونیشیا میں شادی سے پہلے، نوجوانی میں حج اور عمرہ کرنے کی روایت ہے۔ یہ کاروان دیکھ کر اس کی تصدیق ہوگئی۔ غار ثور تک جانا باہمت لوگوں کا کام ہے۔ دور سے ہی وہ چوٹی دیکھ کر ہم میدان عرفات کی طرف نکل گئے۔ جبل رحمت، مزدلفہ، منیٰ، جمرات، غار حرا، مسجد جن، جنت المعلیٰ کا تور تھا۔ جبل ثور کی طرح، غار حرا بھی بس دور سے ہی دیکھا گیے۔ جبل رحمت کے نیچے جو کھلی جگہ ہے وہاں کچھ روزی کمانے والے عرب، اونٹ لیے کھڑے ہوتے ہیں اور زائرین کو اونٹ پر بٹھا کر چکر لگواتے ہیں۔ یہ اونٹ خوب سجائے جاتے ہیں۔ ایک اونٹ پر جو کپڑا ڈالا ہوا تھا اس پر ''اہواز'' لکھا تھا۔ اہواز، جنوب ایران میں عرب آبادی کا شہر ہے۔ معلوم نہیں اس اونٹ کو اہواز سے کیا نسبت تھی! شاید اس کا مالک اہوازی عرب تھا۔ تین گھنٹے کی زیارتی سیر کے بعد گیارہ بجے واپس آگئے اور نماز ظہر کے لیے مسجد الحرام پہنچے۔

مدینہ روانگی:

۲۹ رمئی: آج جمعۃ المبارک ہے۔ مسجد الحرام میں نماز جمعہ کا عظیم الشان اجتماع ہوا۔ ہم لوگ ساڑھے دس بجے ہی حرم پہنچ گئے تا کہ آسانی سے جگہ حاصل ہو سکے۔ بعد میں آنے والے لوگوں کو راستے میں بیٹھ کر نماز پڑھنا پڑتی ہے۔

نماز جمعہ کے بعد مدینہ شریف کے لیے روانہ ہوئے۔ ایک کوچ، جس میں صرف پاکستانی زائرین سوار تھے، مدینہ کے لیے تین بجے، مکہ سے نکلی اور کوئی رات ساڑھے دس بجے مسجد نبوی کے قریب ہی اسواق الحرم کے جوار میں واقع ہوٹل ریاض المہاجرین پر مسافروں کو اتارا۔ ہوٹل بہت اچھا تھا۔ کھلے اور صاف ستھرے کمرے، تین الگ الگ بستر، کھلا غسل خانہ، ایل سی ڈی ٹی وی اور ریفریجریٹر، آرائش وزیبائش کرنے کے آئینہ اور میز، کمرے میں گیس کا چولہا بھی میسر تھا۔ اتنا صاف ستھرا اور کشادہ ہوٹل دیکھ کر طبیعت بشاش ہوگئی۔ میرا تجربہ ہے کہ گندے اور گھٹے ہوئے ہوٹلوں میں قیام سے سفر، خواہ جس غرض سے بھی ہو، بے لطف ہو جاتا ہے۔ ہمارے ہوٹل کی ایک اضافی خوبی یہ تھی کہ مسجد نبوی کے بالکل قریب واقع تھا۔ ہم سڑک پار کرتے تو مسجد کی حدود میں داخل ہو جاتے۔

غیب سے کھانے کی فراہمی:

مدینہ شریف پہنچنے پر، رات اس قدر تھکے ہوئے تھے کہ اگلی صبح ہی مسجد نبوی میں جاسکنے کی ہمت تھی۔ لیکن بھوک کا کیا کیا جاتا۔ وقت ایسا تھا کہ کھانا ملنے کی امید نہ تھی۔ بیم ورجا کی کیفیت میں اسواق الحرم سے کھانا لینے چلا گیا۔ جونہی وہاں پہنچا ایک عرب نے چائے کا پیالہ میرے آگے کیا اور کہا: ''فی سبیل اللہ''۔ میں نے گمان کیا کہ یہ سعودی قہوہ ہوگا جو پینے میں تلخ یا کسیلا ہوتا ہے۔ میں نے شکریے کے ساتھ معذرت کر لی۔ اس نے کہا ''حلیب'' یعنی دودھ والی چائے ہے۔ میں نے پیالہ لے لیا۔ آگے بڑھا تو ایک جماعت، طشتریوں میں دلیہ تقسیم کر رہی تھی۔ انھوں نے دلیہ سے بھری ایک طشتری مجھے بھی دیا۔ میں نے لے کر وہیں کھالیا اور دو طشتریاں دلیہ اہل خانہ کے لیے لے کر ہوٹل آگیا۔ میرا عقیدہ ہے کہ یہ کھانا آنحضرت ﷺ کی طرف سے بے وقت وارد ہونے والے مسافروں کے لیے تھا۔

حرم نبوی میں حاضری:

۳۰ رمئی: نماز فجر کے لیے اکیلا ہی مسجد نبوی پہنچا۔ نماز کے بعد میں نے روضۂ رسول پر حاضری دی۔ نماز کے بعد چونکہ بہت ہجوم ہوتا ہے اس لیے اطمینان کے ساتھ حاضری ممکن نہ ہوسکی۔ حفاظتی عملہ بھی زائرین کو رُکنے نہیں دیتا اور چلتے رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ سات بجے جب اپنے ہمراہ خواتین کو لے کر دوبارہ حاضر ہوا تو بھیڑ چھٹ چکی تھی اور بڑے اطمینان کے ساتھ جتنی دیر چاہا مواجہہ شریف کے آگے کھڑا رہا۔ وہیں سے مواجہہ شریف کی میں نے کیمرے سے تصویر اتاری۔ فلیش چمکی تو سب زائرین مجھے گھور کر دیکھنے لگے۔ میں جان گیا کہ مجھ سے غلطی ہوگئی ہے۔ اتنی دیر میں ایک سیکورٹی والا بھی آگیا اور اس نے مجھے بتایا کہ مسجد کے اندر تصویر لینا منع ہے۔ مجھے بے حد شرمندگی ہوئی۔ اگرچہ اب موبائل کیمرہ سے لوگ دھڑا دھڑ تصویریں لے لیتے ہیں لیکن میرے پاس فلیش کیمرہ تھا جس سے سب متوجہ ہوگئے۔

خواتین کے لیے صبح سات سے نو یا دس بجے تک ریاض الجنہ کھولا جاتا ہے اور ہر ملک کی عورتوں کی ٹولیاں بنا کر ریاض الجنہ میں داخل کیا جاتا ہے۔ میرے ہمراہ خواتین بھی انھی اوقات میں حرم نبوی میں جاتیں۔ حسب معمول ایرانی زائرین کا ہجوم

تھا۔ زیادہ تر خواتین تھیں اور زیارت کی دعائیں پڑھ رہی تھیں۔ اس دفعہ انڈونیشیا یا ملائیشیا کے زائرین کو دیکھا کہ با جماعت، کھڑے ہو کر دعا پڑھتے ہیں۔ تفرقہ صرف پاکستانیوں میں ہے۔

نعیم حامد علی الحامد سے ملاقات:

۳۰ رمئی: ہوٹل میں نعیم حامد علی الحامد صاحب ملنے آئے۔ ان سے تعارف کا پس منظر دل چسپ ہے۔ ۲۲ رمئی کو ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کا فون آیا کہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی سے فون پر بات کرلوں، انھیں مجھ سے کوئی ضروری کام ہے۔ میں نے ڈاکٹر ہاشمی صاحب کو فون کیا تو انھوں نے بتایا کہ وہ اس وقت لاہور ائرپورٹ پر ہیں اور عمرہ کے لیے جا رہے ہیں۔ انھیں نعیم حامد کے کتب خانے کا پتا درکار ہے۔ میں نے لاعلمی ظاہر کی اور صرف یہ کہا کہ مکتبہ ملک عبدالعزیز میں کچھ ذاتی ذخائر مخطوطات ہیں۔ ممکن ہے نعیم حامد علی الحامد کا ذخیرہ بھی وہاں ہو (میں اس وقت تک نعیم حامد صاحب کو ان کے نام کی ترکیب کی وجہ سے کوئی عرب شخصیت سمجھ رہا تھا)۔ اتفاق سے ۲۵ رمئی کو ''اخبار اردو'' کا تازہ شمارہ ڈاک سے آیا تو اس میں نعیم حامد صاحب کی ایک کتاب بھار ایجادی بیدل کا تعارف تھا۔ جس سے کم از کم یہ پتا چلا کہ موصوف معاصر ہیں اور مدینہ ہی میں مقیم ہیں۔ میں نے افتخار عارف صاحب کو مقتدرہ قومی زبان، فون کیا اور ان سے نعیم صاحب کا اتا پتا پوچھا۔ انھوں نے فون نمبر، ای میل وغیرہ لکھوا دیا۔ میں نے اسی وقت نعیم صاحب کو مدینہ فون ملایا۔ اپنا نام بتایا۔ کہنے لگے: ''مجھے یقین نہیں آ رہا کہ میں عارف نوشاہی سے مخاطب ہوں''۔ میں نے کہا وہ کیسے؟ کہنے لگے: ''آپ نے کلیات بیدل کے جس ایڈیشن پر دیباچہ لکھا تھا وہ میرے استعمال میں رہا ہے اور میں آپ سے واقف ہوں۔'' میں نے بتایا کہ میں مدینہ آ رہا ہوں۔ کہنے لگے: ''ملاقات کا منتظر رہوں گا۔'' بھار ایجادی بیدل مرزا بیدل کے منتخب فارسی کلام کا منثور اور منظوم اردو ترجمہ ہے جو نعیم صاحب نے کیا ہے۔ ساتھ میں بیدل اور بیدل شناسوں کا تذکرہ بھی ہے۔ بیدل کے شاگردوں کے کوائف بھی ہیں۔ آخر میں آثار بیدل کے (مطبوعہ/مخطوطہ) سرورق، آخری صفحات وغیرہ کے عکس ہیں۔ کتاب ۲۰۰۸ء میں لاہور سے سید بابر علی نے بابر فاؤنڈیشن سے بہت عمدہ کاغذ پر چھاپی ہے۔

میں پاکستان سے نعیم صاحب کے لیے اپنی تصانیف و مرتبات سے تذکرۂ شرافت نوشاہی، ارمغان ہندوستان، گلزار محبت لے گیا تھا، وہ پیش کیں۔ رسالہ ''فکر و نظر'' میں مدینہ کے مخطوطات پر جو میرا مقالہ چھپا تھا وہ بھی انھیں پیش کیا۔ اتفاق سے اس میں نعیم حامد کے ایک مقالہ کا حوالہ بھی آ گیا تھا (اگرچہ یہ حوالہ اچھے الفاظ میں نہ تھا) لیکن انھیں بتا دیا کہ آپ کے ایک مضمون کو میں نے دیکھا ہے۔ طے ہوا کہ کل نعیم صاحب اپنا کتب خانہ دکھانے لے جائیں گے اور ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی بھی وہاں موجود ہوں گے۔

اگلی صبح (۳۱ رمئی) نو بجے نعیم حامد صاحب مجھے لینے آ گئے اور ڈاکٹر ہاشمی کی معیت میں اپنے گھر لے گئے۔ ان کا گھر جبل احد کے بالمقابل ایک ہاؤسنگ سوسائٹی میں واقع ہے۔ انھوں نے بتایا کہ سامنے جبل احد کی جو چوٹی نظر آ رہی ہے وہ بلند ترین ہے۔ اس پہاڑ کا سلسلہ کوئی ۲۵ کلومیٹر تک پھیلا ہوا ہے۔ جس مقام پر یہ سوسائٹی ہے وہاں پہاڑ پر مصنوعی آبشار بھی بنی ہوئی

تھی۔ میں نے اس جگہ کی تصاویر بنائیں۔

نعیم صاحب کے کتب خانے میں دو گھنٹے گذارے۔ کتب سلیقے سے رکھی تھیں۔ چند مخطوطات کے عکسیات کو خوب صورت جلدیں بندھوا کر محفوظ کیا گیا تھا۔ بعض نایاب مطبوعات کے عکسیات کے لیے بھی جلدوں کا یہی اہتمام تھا۔ نعیم صاحب نے مشاہیر کے خطوط کو بھی مومی کاغذ میں چسپاں کر کے محفوظ کروا لیا ہے۔ اپنے تین چار مسودے عکاظ غزل، نغز، بیدل وغیرہ دکھائے۔ ہر چیز کو انھوں نے سلیقے سے رکھا ہوا تھا۔ ایک خاص چیز یہ تھی کہ ہر مخطوطہ، مسودہ یا مطبوعہ نایاب کتاب کے عکس کی جلد بندی کرواتے وقت ابتدا میں ایک صفحہ اپنے ذاتی کوائف اور ایک صفحہ اپنی تصویر کے لیے مختص تھا۔ کوائف والے صفحے پر یہ جملہ بھی درج تھا کہ اس کتاب کو نعیم حامد سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ نعیم حامد صاحب کے شوق متنوع ہیں۔ تصویر کشی کا شوق ہے۔ قطعہ تاریخ گو بھی ہیں۔ اردو لغت بورڈ کی ۲۲ جلدی لغت کی تکمیل کی تاریخ کا مادہ ''لغت'' (مطابق ۱۴۳۰ھ) نکالا ہے جو برمحل ہے۔ مقالے بھی لکھتے ہیں۔ حامد صاحب نے بتایا کہ انھیں موسیقی سننے سے بھی دل چسپی ہے۔ شاعر بھی ہیں، لیکن کسی کو شعر نہیں سناتے۔ سعودی عرب میں اردو زبان و ادب کی موجودگی سے متعلق تمام ریکارڈ ان کے پاس ہے۔ عارف حکمت کے ذخیرہ کے نادر مخطوطات کو سی ڈی پر محفوظ کر رکھا ہے۔ وہاں میری دل چسپی کا سامان بہت تھا لیکن وقت کم۔ ایک مرقع عارف حکمت اور دیگر ذخائر کے مخطوطات کے اول و آخر اوراق کی تصاویر کا بنا رکھا تھا۔ دیوان والہ داغستانی، دیوان آصفی ہروی، حدایق السحر فی دقایق الشعر، دیوان خالد نقشبندی، دیوان مظہر جان جاناں کے مخطوطات کے مکمل عکس مجلد کروائے تھے۔

نعیم حامد صاحب، یکم جنوری ۱۹۴۵ء کو مراد آباد میں پیدا ہوئے۔ تقسیم ہند کے قضیے (۱۹۴۷ء) میں پاکستان ہجرت کی۔ ۱۹۵۴ء میں کراچی سے حجاز چلے گئے۔ وہ دن اور آج کا دن، وہیں مقیم ہیں۔ بقول ان کے، انھوں نے کسی مدرسہ میں تعلیم حاصل نہیں کی ہے۔ کیونکہ جس عمر میں مدرسہ جانا تھا یا تعلیم حاصل کرنا تھی، وہ ہجرتوں میں گذر گیا۔ سارا سواد بذریعہ مطالعۂ کتب حاصل کیا ہے۔ لیکن ان کی کتاب بہار ایجادی بیدل دیکھ کر اندازہ نہیں ہوتا کہ ان کی تعلیم واجبی ہے۔ باتیں بہت کرتے ہیں (جسے عربی میں ''مکثر'' کہتے ہیں) اور ساتھ یہ جملہ بھی کہتے ہیں: ''مجھے خاموش رہنا چاہیے، آپ بولیں، آپ کی باتیں سننا چاہتا ہوں''۔ دل چسپ آدمی ہیں۔ سعودی عرب میں اردو کی شمع جلا رکھی ہے، ساتھ مخطوطات کا ذوق بھی ہے۔

مکتبۂ عارف حکمت میں:

یکم جون، صبح، نعیم حامد صاحب گاڑی لے کر ہوٹل آئے۔ آج وہ عربی لباس میں ملبوس تھے۔ پہلی نظر میں پہچان ہی نہ پایا۔ گذشتہ دو دنوں سے میں انھیں پاکستانی لباس میں دیکھ رہا تھا۔ آج چونکہ ان کے ساتھ مکتبۂ ملک عبدالعزیز جانا تھا، کہنے لگے رسمی لباس پہننا ضروری تھا۔ ظاہر ہے جب ساری عمر حجاز میں گذری ہے تو عربی بھی فرفر بولتے ہیں۔ مکتبۂ ملک عبدالعزیز کے مدیر سے ملے۔ مدیر صاحب کو تذکرۂ شرافت نوشاہی کا ایک نسخہ اور ''فکر و نظر'' میں چھپے اپنے مقالات کے آف پرنٹس دیے۔ ایک مقالہ تو خود اسی مکتبہ کے مخطوطات کے بارے میں تھا۔ جو پچھلے سفر میں دیکھے تھے۔ ذخیرۂ عارف حکمت میں چند مخطوطات دیکھے۔

صبح کی شفٹ کے کتابدار ابھی تک، وہی عبد الصمد جان ہیں، جو مخطوطات دکھانے میں ذرا سختی سے کام لیتے ہیں۔ مدیر کی اجازت سے مصحف شریف کی گیلری بھی دیکھی۔ یہاں مصاحف کے علاوہ بھی مخطوطات ہیں۔ نعیم حامد صاحب تو چلے گئے اور میں نماز عصر کے بعد دوبارہ ذخیرۂ عارف حکمت دیکھنے گیا اور شام کی شفٹ کے کتابدار ماجد العوفی سے ملا۔ اُسی خوش اخلاقی سے ملے جو ان کے مزاج کا حصہ ہے۔ دل کو ڈھارس بندھی کہ اب یہاں مخطوطات دیکھنے میں دقت نہیں ہوگی۔ چنانچہ شام کی شفٹ میں آٹھ مخطوطات دیکھ لیے۔ چار صبح کے وقت دیکھے تھے۔ نماز مغرب کے بعد دوبارہ مکتبہ چلا گیا۔ دل میں افسوس بھی رہتا کہ پہلے دو دن، عصر اور مغرب کا درمیانی وقت ریاض الجنہ میں گذرتا تھا، آج وہی وقت، کتب خانے کی نذر کیوں کردیا ہے؟ یہاں مخطوطات کی کشش لاتی تھی۔ عجب کشمکش میں تھا۔ روضۂ رسول میں رہوں یا مخطوطات کے درمیان؟

نعیم حامد سے مکرر ملاقات:

۲ رجون، صبح نعیم صاحب نے گاڑی بھیجی اور اپنے گھر بلوایا۔ آج ملاقات کا مقصد یہ تھا کہ وہ مجھ سے چاہتے تھے کہ میں ان کی کتاب بہار ایجادی بیدل کا فارسی ترجمہ کردوں۔ میں نے کہا خود تو نہیں کرسکوں گا، کسی سے کروادوں گا۔ کہنے لگے ٹھیک ہے۔ وہ پہلے اس کا ایک ملخص تیار کریں گے، اس سے ترجمہ ہوگا۔ [لیکن اب تک ایسا کچھ نہیں ہوا۔]

ان کا گھر، جیسا کہ میں نے بتایا جبل احد کے بالکل سامنے واقع ہے۔ درمیان میں بس ایک سڑک ہے۔ انھوں نے ایک ایسا زاویہ تلاش کیا جہاں کھجوروں کے درخت پیش منظر میں اور عقب میں پہاڑ تھا۔ وہاں کھڑے ہو کر تصویریں بنائیں۔

دوبارہ مکتبہ عارف حکمت میں:

عصر کے بعد دوبارہ مکتبۂ عارف حکمت میں مخطوطات دیکھے۔ عجیب نادر کتابیں سامنے آتی رہیں۔ وقت کم ہوتا ہے، سب یادداشتیں نہیں لے سکتا۔ ماجد العوفی آج مجھے اوپر مخزنِ مخطوطات میں لے گئے، جہاں صرف کتابدار یا عملہ ہی جا سکتا ہے۔ وہاں جاکر معلوم ہوا کہ ہر کتاب ایک گتے کے ڈبے میں رکھی ہے۔ یہ اہتمام خود عارف حکمت نے کیا تھا۔ ہر مخطوطہ مجلّد ہے اور عمدہ حالت میں ہے۔ ہر مخطوطے کے اوپر کاغذی غلاف چڑھا ہوا ہے۔ کوئی مخطوطہ خستہ حالت میں نہ تھا۔ حفاظتِ مخطوطات کا یہ اہتمام دیکھ کر دل خوش ہوا۔

سیّد احمد عارف، حکمت تخلّص، استنبول شہر میں ۲۷ رمحرم الحرام کی رات، ۱۲۰۱ھ/ ۱۷۸۷ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے والد سیّد ابراہیم عصمت، استنبول کے رئیس العلماء اور نقیب السادات بنے اور بہت بڑے عالم تھے۔ دو بار سرکاری فوج کے قاضی بھی بنے۔ تین زبانوں، عربی، فارسی، ترکی میں ان کا دیوان ہے۔ ان کے دادا سیّد رائف اسمٰعیل پاشا بھی فارسی اور ترکی زبانوں کے صاحب دیوان شاعر تھے۔ عارف حکمت عثمانیوں کی طرف سے قدس شریف، مصر اور مدینۂ منوّرہ کی قضا پر مامور رہے۔ ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۶ء میں آستانہ کے مقام پر وہاں کے شیخ الاسلام مقرر ہوئے اور ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۴ء تک اس عہدے پر کام کرتے رہے۔ وہیں ۱۲۷۵ھ/ ۱۸۵۸ء میں انتقال کیا۔ ان کی تصانیف سے الاحکام المرعیّۃ فی الاراضی الامیریّۃ (عربی)، تکملۃ کشف

الظنون اور عربی، فارسی و ترکی اشعار کا دیوان (مطبوعہ) موجود ہیں۔ ان کے حالات اسماعیل پاشا بغدادی کی ھدیۃ العارفین [طبع بیروت، بلا تاریخ (طبع استنبول ۱۹۵۱، کا عکس)، ج ا، ص ۱۸۸ بذیل "احمد عارف حکمت"] اور زرکلی کی الاعلام (طبع بیروت، ۱۹۹۰ء، ج ا، ص ۱۴۱ بذیل "احمد عارف حکمت" متن میں سال ولادت ۱۲۰۰ھ اور حاشیے میں ۱۲۰۱ھ دیا ہے۔) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ زرکلی نے ان کے حالات پر شہاب محمود الوسی کی کتاب شہی النغم فی ترجمۃ عارف الحکم (قلمی) کا ذکر کیا ہے۔

جیسا کہ ذکر ہوا، عارف حکمت مدینہ کے قاضی تھے اور یہاں مقیم رہے تھے۔ کتب کی جمع آوری کا شوق تھا اور یہاں اپنی جایداد اپنے کتب خانے کے لیے وقف کر دی۔ ماجد العوفی نے بتایا کہ عارف حکمت نے جو وقف اس کتب خانے کے لیے کیا تھا، اب اس کی آمدن کا کچھ پتا نہیں کہ کہاں جاتی ہے۔ ماجد العوفی نے مجھے اس وقف نامہ کی ایک نقل بھی فراہم کی۔

مکتبہ عبدالعزیز کی دیواروں پر شیشے کے فریموں میں عثمانی دور کے وہ پردے، جو مسجد نبوی کے دروازوں پر لگائے جاتے تھے، آویزاں ہیں۔ یہ سب سبز رنگ کے ہیں۔

۳ر جون کا سارا دن بھی، نماز کے اوقات کے علاوہ، ذخیرۂ عارف حکمت میں گذرا۔ میں اصل میں یہاں برصغیر کے نادر مخطوطات کی تلاش میں آیا تھا، لیکن کام کے دوران ایسے ایرانی مخطوطات بھی سامنے آجاتے جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ایک نسخہ افواج الامواج من بحار الاشواق المکتوب الی القرابہ تصنیف ابوسعید عبدالباقی بن علی بن عبدالحق الملقب بفرید الکازرونی تھا۔ جو ۷۸۷ھ کی تصنیف ہے اور شیخ علاء الدولہ سمنانی کے سلوک پر مبنی ہے۔ مصنف خود شیخ کے مریدوں میں ہے اور ان کی خانقاہ میں مقیم رہا ہے۔ اس کی سی ڈی ماجد العوفی کے مشورے پر بنوائی۔ کل ۲۶۲ ریال صرفہ تھا۔ مدیر سے بہت کہا تخفیف کر دیں لیکن انھوں نے محض ۱۲ ریال کی تخفیف دی۔ ایک اور رسالہ واقعۂ نہب تبریز کے دو نسخے وہاں تھے۔ یہ ۷۸۷ھ میں تبریز میں آتش زنی، علما کے قتل عام، عورتوں کی بے حرمتی اور مقتول علماء کے حالات پر رسالہ ہے۔ عبدالصمد جان کے مشورے سے اس کی رنگین فوٹو کاپی بنوائی۔ اس کی اُجرت ڈیڑھ ریال فی صفحہ تھی۔ سی ڈی بنوانے کی ۲ ریال فی ۲ صفحہ (آمنے سامنے) ہے۔ جب یہ فوٹو بن کر آئے تو میں حیران رہ گیا۔ کیونکہ بالکل اصل کے مطابق، رنگین تھے۔ سائز بھی نسخے جیسا تھا۔ ایک نسخہ جو عرض و طول میں بڑا تھا، اس کے لیے بڑی شیٹ استعمال کی گئی۔ اسے چھوٹا (Reduce) نہیں کیا گیا۔ کاش سی ڈی کی جگہ یہی کاپی بنوائی ہوتی۔ عبدالصمد جان نے بتایا تھا یہاں جدید ترین مشینری اس کام کے لیے نصب ہے۔ میرا خیال ہے کہ اگر کسی نسخے کا فاکسیملہ ایڈیشن چھاپنا ہو تو یہاں سے چھپوانا چاہیے کیونکہ یہ اصل کے بہت قریب تر ہوتا ہے۔ میرا ارادہ ان دونوں رسائل (افواج، نہب تبریز) کو چھپوانے کا تھا۔ عمرہ سے واپسی پر ان کو کمپوز بھی کرا لیا لیکن تا حال شائع نہیں کر سکا۔ اسی دوران رسالہ نہب تبریز، تہران سے سید محمد صادق نے ایڈٹ کر کے رسالہ پیام بہارستان، دفتر سوم، ۱۳۸۹ شمسی میں شائع کر دیا ہے۔ اگرچہ اس سے پہلے بھی جعفر سلطان القرائی نے اسے روضات الجنان وجنات الجنان کی تعلیقات میں شائع کر دیا تھا لیکن وہ ناقص اشاعت تھی۔ یہ سب اشاعتیں عارف حکمت کے نسخے پر مبنی ہیں۔

آج یہاں کتب خانے میں میرا آخری دن تھا۔ شام کی شفٹ میں ماجد العونی نے دس بارہ نسخے دکھائے۔ جب آخری نسخہ ہاتھ میں لیا تو انھوں نے بتایا کہ نمازِ عشا سے قبل اب صرف پانچ منٹ کا وقت باقی ہے (نمازِ عشا کے وقت کتب خانہ بند کر دیا جاتا ہے)۔ نسخہ کے مندرجات دیکھے تو یہ بہت ہی اہم تھے۔ افسوس ہوا کہ میں وقت کی تنگی کے باعث کچھ نہ لکھ سکوں گا۔ کاش اسے پہلے دیکھا ہوتا۔ یہ ترجمہ تاریخ العتبی (رقم ۹۰۲/۴/۷) تھا۔ میں نے نسخے سے صرف مترجم رکاتب کا نام نقل کیا اور وقت ختم ہو گیا۔ میری کیفیت اُس طالب علم کی تھی جو کمرۂ امتحان میں ہو اور وقت ختم ہونے پر ممتحن اس سے پرچہ چھین لے، جب کہ اسے ابھی بہت کچھ لکھنا ہو۔

جوارِ مدینہ کی زیارات:

۴؍جون کو اہلِ خانہ کو لے کر مسجدِ نبوی کے جوار میں واقع مساجدِ غمامہ، ابوبکر اور علی ابن ابی طالب لے کر گیا۔ غمامہ اور ابوبکر مسجدوں کی مرمت ہو رہی تھی۔ مسجد علی پر شیعہ زائرین کا جمگھٹا تھا اور ایک آخوند صاحب سب زائرین کو اکٹھا کر کے اس مسجد کی تاریخ بیان کر رہے تھے۔

میں رات کو کھجور منڈی چلا گیا۔ کھجوریں خریدیں۔ یہاں دکان والے اکثر پنجابی ہیں اور ہا کا لگا کر گاہکوں کو بلاتے ہیں۔ دکان دار زائرین کا لباس دیکھ کر اندازہ لگا لیتے ہیں کہ پاکستانی ہیں اور ان سے اسی زبان میں بات کرتے ہیں۔ یہاں کے مقامی لوگ جو حرم کے پاس کاروبار کرتے ہیں اور ٹیکسی ڈرائیور جو زیارات پر لے جاتے ہیں، ریڑھی ٹھیلے والی عورتیں، دکاندار سب اردو، فارسی زبانوں کے دو چار جملے اور گنتی جانتے ہیں۔ حرمین میں بھی متوسط عورتیں اور مرد، چند کلمات اردو، فارسی کے بولتے ہیں جیسے چلو، بالا، خانم، برو وغیرہ۔

مسجدِ نبوی میں نمازِ جمعہ:

۵؍جون: جمعۃ المبارک کا دن آ پہنچا تھا۔ مجھے یاد تھا پچھلی دفعہ جب پہلا جمعہ پڑھنے مسجدِ نبوی گیا تھا تو دیر ہو جانے کی وجہ سے چھت پر جگہ ملی تھی۔ آج احتیاطاً صبح دس بجے ہی مسجد چلا گیا۔ خواہش تھی کہ ریاض الجنۃ میں جگہ ملے۔ خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ اُس وقت پورے ریاض الجنۃ کی صفائی ہو رہی تھی۔ کارندوں نے جگہ کے تینوں اطراف پٹی باندھ رکھی تھی۔ میں پٹی کے پاس کھڑا ہو گیا کہ جونہی صفائی مکمل ہو گی یہ پٹی ہٹا دی جائے گی اور ریاض الجنۃ میں چلا جاؤں گا۔ اور لوگ بھی وہاں جمع ہونے لگے۔ جہاں میں کھڑا تھا وہاں صفائی کرنے والے پاکستانی عملہ نے بتایا کہ پہلے پٹی فلاں طرف سے ہٹائی جائے گی۔ سو میں وہاں پہنچ گیا۔ جونہی پٹی ہٹی، لوگوں نے ریاض الجنۃ کے اندر یلغار کر دی۔ مسجد کی حرمت کا بھی خیال نہ کیا۔ میں بھی اندر پہنچ گیا اور اطمینان سے ریاض الجنۃ میں جگہ مل گئی۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا، ریاض الجنۃ نمازیوں سے بھرتا گیا۔ اس کے بعد جو لوگ آتے، وہ بیٹھے ہوئے لوگوں کے آگے پیچھے کھڑے ہو جاتے کہ شاید کوئی آدمی اٹھ جائے اور اسے بھی جگہ مل جائے۔ میرے پاس ایک انڈونیشی زائر کھڑا ہو گیا۔ مجھے اس نے اشارہ کیا کہ اسے دو رکعت نفل پڑھنے کے لیے جگہ دے دی جائے پھر وہ چلا جائے گا۔ میں نے

اسے جگہ دے دی۔ اس نے اطمینان سے دو رکعت نفل پڑھے اور وہ ہاتھ ملا کر، شکریہ ادا کر کے جانے لگا۔ میں نے کہا نہیں، یہیں بیٹھے رہو، ہم لوگ سمٹ کر بیٹھ جائیں گے۔ وہ بیٹھ گیا اور انگریزی میں کہنے لگا کہ اسے یقین نہیں تھا کہ آج ریاض الجنۃ میں جگہ مل جائے گی۔ میں اُس وقت اتفاق سے سورۂ فتح کی آخری آیات تلاوت کر رہا تھا کہ مومنین آپس میں رحم دل ہیں اور رکوع و سجود کرنے والوں کی پیشانیوں اور چہروں پر نشانیاں ہیں۔ اس موقع کو اسی آیت کی تعبیر جانا۔

کوئی تین گھنٹے ریاض الجنۃ میں گذارے۔ نماز ختم ہوئی۔ مجھے معلوم تھا کہ آج یہ مواجہہ شریف کی آخری حاضری ہو گی۔ اُدھر گیا تو وہاں بھی پولیس نے ''ناکہ'' لگایا ہوا تھا۔ پولیس یوں کرتی تھی کہ بعض لوگوں کو ایک طرف سے گذارتی تھی اور ریاض الجنۃ کے اندر سے نکلنے والوں کو دوسری قطار سے۔ میں ریاض الجنۃ سے نکل کر باہر چلا گیا تھا اور غلطی سے ایسی صف میں شامل ہو گیا جو مواجہہ شریف سے قدرے دور ہو کر گذرتی تھی۔ میں دوبارہ ناکہ کے قریب کھڑا ہو گیا کہ جونہی ناکہ کھلے گا یہاں سے جاؤں گا کہ یہ مواجہہ شریف کے پاس سے گذرنے والی صف ہے۔ پولیس پکار پکار کر کہہ رہی تھی کہ چلو چلو، لیکن لوگ کھڑے رہے کہ اسی صف سے سیدھے نکلیں گے جو مواجہہ شریف کے پاس سے گذرتی ہے۔ میں بھی کھڑا رہا۔ اسی اثنا میں پولیس نے ناکہ کھول دیا اور میں سب سے آگے اطمینان سے حاضری دے کر گذر گیا۔ اس سفر میں دیکھا کہ پولیس نے مواجہہ شریف اور گذرگاہ کے درمیان ایک طرح سے رکاوٹیں کھڑی کر دی ہیں تاکہ لوگ جالی کو ہاتھ نہ لگائیں۔ پچھلے سفر میں ایسا نہ تھا۔ اُس بار یہ ممکن تھا کہ زائر جالی کو ہاتھ لگا سکتے ہیں۔ اگرچہ تب بھی پولیس کی طرف سے ممانعت رہتی تھی، لیکن یار لوگ آنکھ بچا کر یہ کام کر لیتے۔ اب یہ امکان ختم ہو گیا ہے، کیونکہ زائرین مواجہہ شریف سے ہٹ کر گذرتے ہیں۔ رش کے اوقات میں وہاں زائرین ٹک کر کھڑے نہیں ہو سکتے۔ پولیس ساتھ ساتھ انھیں آگے چلاتی رہتی ہے۔ لیکن صبح آٹھ تا دس بجے ایسا نہیں ہوتا۔ آپ جتنی دیر مرضی مواجہہ شریف کے سامنے کھڑے ہو کر درود و سلام پڑھیں۔ بس دعا کے لیے ہاتھ نہ اٹھائیں۔ پولیس اس سے روکتی ہے۔

مسجد نبوی سے وداع:

باب البقیع سے باہر نکلا تو ایک بار پھر دور سے گنبدِ خضرا پر نظر ڈالی اور الوداعی سلام کیا اور جامی کا یہ شعر پڑھ کر رخصت ہوا:

شرف گرچہ جامی شد ز لطفت
خدایا این کرم بار دگر کن

مدینہ سے رخصتی:

تین بجے ہوٹل چھوڑا۔ مخصوص بس نے مسافروں کو سوار کیا۔ بس والے نے پہلے مدینے کی زیارتیں کروائیں۔ شہدائے جنگِ احد کی قبورِ مبارک پر فاتحہ خوانی کی۔ پھر بس میں بیٹھے بیٹھے ہی مسجد قبلتین اور مسجد جنگ خندق دکھادی گئیں۔ زائرین نے اعتراض کیا کہ بس سے اتار کر زیارتیں کروائی جائیں، لیکن ڈرائیور نے، جو برمی نسل کا نوجوان تھا اور اردو بنگالیوں کے لہجے میں بولتا تھا، اس نے بتایا کہ وہ چاہتا ہے ہم لوگوں کو نمازِ عصر با جماعت مسجد قبا میں مل جائے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ وہاں پہنچے تو

اذان ہو رہی تھی۔ دو رکعت نفل کے بعد نماز عصر با جماعت ادا کی۔ پھر مسجد میقات گئے۔ ہم تینوں نے احرام نہ باندھا۔ ہمارا خیال تھا کہ مکہ پہنچ کر اگلے روز مسجد عائشہ سے احرام باندھ کر عمرہ کر لیں گے۔ لیکن ڈرائیور نے بتایا کہ اگر عمرہ کے لیے یہاں سے احرام نہ باندھا تو ہمیں ''دم'' (کچھ زر تلافی) دینا پڑے گا۔ میرے پاس احرام نہ تھا، چنانچہ جلدی سے وہیں سے ۱۸ ریال میں نیا احرام خریدا اور باندھ لیا۔ خواتین نے بھی نیت کر لی اور یوں ہم مکہ کی طرف روانہ ہوئے اور رات گئے عمرہ ادا کیا۔

مولد النبی کی زیارت:

۷ر جون، آج اہل خانہ کے ساتھ اس جگہ کی بھی زیارت کی جو مولد النبی ہے اور اب وہاں مکتبہ مکۃ المکرمہ بنا دیا گیا ہے۔ پچھلی دفعہ یہاں پر زائرین کے لیے ایک ہدایت نامہ دیکھا تھا جس پر لکھا تھا کہ اس مقام کو زیارت گاہ نہ بنایا جائے۔ اب کے وہ بورڈ نظر نہ آیا۔ لوگ (زائرین) بھی کم تھے۔ ہم تین لوگ تھے اور ایک ترک خاندان۔

ایرانیوں کی نعرہ زنی:

۸ر جون: عمرہ کی نیت سے مسجد عائشہ گئے۔ یہ عمل فجر کی نماز کے بعد شروع ہوا اور سوا نو بجے ختم ہوا۔ حرم سے مسجد عائشہ تک ویگن کا کرایہ تین سال پہلے بھی دو ریال تھا، اب بھی اتنا ہی ہے۔ سعی کے دوران ایرانی زائرین کی ایک جماعت ''اللہ اکبر'' کے علاوہ ''یا حسین'' کا نعرہ بھی مسلسل بلند کر رہی تھی! ایک زمانہ تھا کہ حج کے موقع پر بھی ایرانی حجاج، امریکہ اور اسرائیل کے خلاف نعرے لگایا کرتے تھے۔ یہ روایت ایران کے اسلامی انقلاب (۱۹۷۹ء) کے بعد شروع ہوئی تھی۔ ایرانی حکومت اس نعرہ زنی کو ''مشرکوں سے برأت'' کا اعلان اور ان سے بے زاری کا اظہار کہتی تھی۔ اس روایت میں اتنی شدت پیدا ہوئی کہ ۱۹۸۷ء کے حج کے موقعے پر سعودی پولیس اور ایرانی زائرین کے درمیان تصادم ہو گیا اور ۲۷۵ ایرانی حاجی مارے گئے۔ اس کے بعد کئی سال تک ایرانیوں کا حج کے لیے سعودی عرب میں داخلہ بند رہا۔

قُربتِ کعبۃ اللہ میں:

میں جتنے دن مسجد الحرام میں رہا، نماز مغرب اہتمام کے ساتھ رکن یمانی اور حطیم کو ملانے والی دیوار کعبہ کے ساتھ یا اس کے سامنے پڑھتا رہا۔ وہاں میرے اور دیوار کعبہ کے درمیان کچھ اور حائل نہیں ہوتا تھا۔ وہاں نماز مغرب سے آدھا گھنٹہ پہلے جا کر جگہ لینا پڑتی۔ قربت کعبۃ اللہ کے علاوہ، جو میرا اصل مقصود تھا، وہاں نماز پڑھنے کے کچھ اور فوائد بھی حاصل ہوئے اور کچھ چیزیں علم میں آئیں۔ امام کعبہ بھی اسی جگہ سے گذر کر مصلّی کی طرف جاتے تھے اور محافظین (پولیس) کی ایک جماعت ہم اگلی صف والوں کو ''طریق امام'' کہہ کر تھوڑا پیچھے ہٹاتی تا آنکہ امام صاحب وہاں سے گذر جاتے اور ہم دوبارہ آگے سرک کر بیٹھ جاتے۔ اس طرح امام صاحب کو بھی روزانہ دیکھ لیتا۔ کعبۃ اللہ کے متصل بیٹھنے سے پہلے دن نظر آیا کہ غلاف کعبہ کے بند کے کچھ دھاگے بوسیدہ ہو کر نیچے لٹک رہے ہیں۔ دل میں خیال گذرا کہ کل قینچی جیب میں ڈال کر لاؤں گا اور یہ لٹکے ہوئے دھاگے کاٹ

لوں گا۔ اسی اثنا میں ایک آدمی آیا اور اس نے غلاف کعبہ کو دیکھنا بھالنا شروع کیا۔ جہاں سے دھاگے لٹکے ہوئے تھے، قینچی سے کاٹے اور وہ جگہ سوئی دھاگے سے دوبارہ سی دی۔ جو دھاگے وہ قینچی سے کاٹتا، اپنے پاس ایک خریطہ میں ڈال لیتا۔ یہ مسجد الحرام کا سرکاری خیاط تھا جو روزانہ اذان مغرب کے وقت آتا اور جہاں سے غلاف کعبہ کے بند ڈھیلے ہوتے، سی دیتا۔ آگے بیٹھے ہوئے لوگ یہ منظر بخوبی دیکھتے اور ایک حسرت بھری نگاہ اس خریطے پر بھی ڈالتے جس میں خیاط غلاف کعبہ کے وہ دھاگے رکھتا تھا۔ سب کی خواہش ہوتی کہ یہ کٹے ہوئے دھاگے بطور تبرک اُسے مل جائیں۔ دل میں میری بھی یہی آرزو تھی، مگر مجھ سے پہلے ایک ایرانی زائر یہی آرزو اپنی زبان پر لے آیا۔ خیاط نے عربی میں جواب دیا جو انکار پر مبنی تھا۔ ایک عربی بولنے والے نے بھی دھاگے کی کترن مانگی تو اسے بھی انکار ہوا۔ یعنی خیاط کو معلوم تھا کہ اگر ایک شخص کو کترن دی تو سب لوگ ہاتھ پھیلائیں گے اور ایک ہنگامہ برپا ہوگا۔ خیر، وہ کترن تو نہ مل سکی، لیکن ایک روز اس کی قینچی سے جھڑے ہوئے کچھ دھاگے ہمارے سامنے فرش پر گر گئے۔ ہم لوگوں نے، جو آگے بیٹھے ہوئے تھے، وہ اٹھا لیے۔ میں نے جب یہ دھاگے کی تار اٹھائی تو میرے ساتھ بیٹھے ہوئے ایک سعودی نے یوں تیوری چڑھائی گویا میں کسی شرک کا مرتکب ہوا ہوں! باقی لوگوں نے بھی وہ نہایت معمولی چھوٹے دھاگے اٹھا لیے اور رکھ لیے۔ میں نے وہ دھاگہ اسی وقت نگل لیا۔

اذانِ مغرب کے وقت غلافِ کعبہ پر انتظامیہ کے کچھ لوگ عطر ملتے، جس سے سارا دن اس سے ایک مہک سی اٹھتی رہتی۔ جب ہم غلافِ کعبہ کا بوسہ لیتے یا اس پر اپنا چہرہ رگڑتے تو یہ خوشبو، مشام جان میں اُتر جاتی۔ دیوار کعبہ کے سائے میں بیٹھ کر یہ بھی دیکھا کہ غلافِ کعبہ کا وہ حصہ، جو زائرین کی دسترس میں ہوتا ہے اور سارا دن زائرین اس پر ہاتھ اور چہرہ ملتے رہتے ہیں، وہ گھس چکا ہے اور غلاف کعبہ کے اوپر والے حصے کے مقابلے میں بوسیدہ نظر آتا ہے۔ لفظ ''بوسیدہ'' کا استعمال یہاں بہت دلچسپ ہے۔ ایرانی فارسی میں ایسے مقام پر لفظ ''پوسیدہ'' [پوسیدن مصدر سے] استعمال ہوتا ہے یعنی گھسا ہوا۔ جب کہ ''بوسیدہ'' [بوسیدن مصدر سے] کا مطلب ہے چوما گیا۔ غلاف کعبہ کے اس حصے پر ان دونوں الفاظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

رکن یمانی کو صرف لمس کرنے کا حکم ہے لیکن اب اکثر زائرین اسے بوسہ بھی دیتے ہیں۔ شُرطے اور متوعے منع کرتے رہتے ہیں، لیکن ان کی کوئی نہیں سنتا۔ چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ، رکن یمانی کے مقام پر پیدا ہوئے تھے، شیعہ/ایرانی زائرین اسے خصوصاً چومتے ہیں۔

حجر اسود کا بوسہ لینا اب ہر کس و نا کس کا نصیب نہیں ہے۔ جو جسمانی زور رکھتا ہے وہ یہ کام کر لیتا ہے، جو کمزور ہے وہ دور سے دیکھا کیے! بوسہ لینا اتنا مشکل نہیں، جتنا بوسہ لینے کے بعد وہاں سے باہر نکلنا۔ کاش اس نظام کی کوئی اصلاح ہو سکے۔

بے حضوری کی کیفیت:

۱۰ جون کو سعودی عرب آئے ہوئے سولہ دن ہو چکے تھے۔ ان میں سے آٹھ دن مسجد الحرام میں گذرے۔ روزانہ کا معمول ایک جیسا ہی تھا۔ مسجد الحرام میں آنا، نماز کے وقت نماز پڑھنا، قرآن مجید کی تلاوت کرنا، کبھی تھک کر ستا لینا، کبھی سونا،

طواف کرنا، وغیرہ۔ اب مجھے یہاں اپنے اعمال، تکرار مکررات محسوس ہونے لگے۔ تکرار کے اس احساس سے حضوری کا ذوق و شوق بھی ماند پڑ گیا۔ اب صرف دوران طواف ان لوگوں کا مشاہدہ کر کے اپنے شوق کو مہمیز لگانے لگا جو بڑے خشوع وخضوع سے دعائیں مانگتے، حاجات طلبی کرتے، کعبے کے غلاف سے لپٹتے۔ متوعے انھیں منع کرتے، لیکن وہ موقع پا کر پھر لپٹ جاتے۔ ہر ملک کے زائر کا خضوع وخشوع دیکھنا خود ایک دل چسپ تجربہ ہے۔ اپنے اندر حضوری پیدا کرنے کے لیے طواف کعبہ کرتے وقت میں ان لوگوں کے پیچھے پیچھے چلتا جن پر رقت زیادہ طاری ہوتی اور وہ رقت آمیز حالت میں دعائیں مانگتے اور میں بھی وہی دعائیں مانگتا اور دہراتا اور ''آمین، آمین'' کہتا۔ خانۂ کعبہ کو اپنے سامنے پا کر ہر کوئی احساسات سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ عورتیں تو روتی ہی ہیں، مردوں کو بھی روتے دیکھا۔ نہ معلوم مجھ پر ایسی رقت کیوں طاری نہیں ہوتی تھی؟ آنسو جاری نہیں ہوتے تھے جس میں سب کچھ بہہ جائے؟ صرف پہلے روز جب خانۂ کعبہ پر نظر پڑی تو اپنی ہمشیرہ صاحبہ کو بتانے کے لیے کہ یہ ہے وہ مقام ہے جس کے لیے آپ نے سفر کیا ہے، مجھ پر ہلکی سی رقت طاری ہوئی تھی اس کے بعد نہیں۔

اپنے اساتذہ کے لیے ایک عمرہ:

۱۱ر جون کو نماز فجر کے بعد ایک عمرہ کیا جو اپنے مرحوم اساتذہ اور مرحوم علمی احباب کی طرف سے تھا:

- پرائمری سکول کے: خوشی محمد صاحب، عطاء اللہ صاحب۔
- ہائی سکول کے: مولوی محمد شریف صاحب، چوہدری محمد نذیر صاحب۔
- تہران یونیورسٹی کے: احمد طاہری عراقی صاحب، جعفر شہیدی صاحب، حسن لسان صاحب، احمد تفضلی صاحب۔
- مرحوم علمی احباب سے: محمد ایوب قادری، خلیل اللہ خلیلی، حکیم محمد موسیٰ امرتسری، مشفق خواجہ، ڈاکٹر نذیر احمد علی گڑھ۔

جن کے اسماء لکھے گئے، مراد صرف یہی لوگ نہیں تھے، بلکہ وہ بھی جن کے اسماء فی الوقت ذہن میں نہیں آرہے۔ نیت میں سب اساتذہ اور علمی احباب تھے۔ اسی طرح ایک طواف ان تمام لوگوں کے لیے بلا استثنیٰ کیا جنھوں نے میرے حق میں کسی طرح بھی نیکی کی ہے۔ خدا سے ان کے لیے احسان کی جزا احسان طلب کی۔

ایک طواف کعبہ، مصنفین سلسلۂ نوشاهیه بالخصوص میرزا احمد بیگ، حافظ محمد حیات نوشاہی، محمد ماہ صداقت کنجاہی، محمد اشرف منچری، عمر بخش نوشاہی رسول نگری اور حضرت شرافت نوشاہی۔ رحمہم اللہ اجمعین۔ کے ایصال ثواب کے لیے کیا۔

مسجد الحرام میں آخری جمعہ:

۱۲ر جون، جمعۃ المبارک کا دن تھا۔ اس اندیشہ سے کہ آج نماز جمعہ کا ہجوم زیادہ ہوگا اور مناسب جگہ نہیں ملے گی، ہم لوگ صبح ساڑھے دس بجے ہی ہوٹل سے نکل پڑے۔ طریق ابراہیم خلیل پر آئے تو دیکھا کہ نماز جمعہ سے دو گھنٹے قبل ہی تمام زائرین اور نمازی حضرات مسجد الحرام کی طرف جا رہے ہیں۔ جوں جوں مسجد الحرام کے قریب تر پہنچتے گئے، دیگر راستوں سے بھی نمازی امڈے آرہے تھے۔ یہ دنیا کی واحد مسجد ہے جہاں ایک نماز کے لیے اس قدر لوگ اس کی طرف جوق در جوق جا رہے

ہوتے ہیں۔ الحمدللہ کہ ہمیں بھی مطلوبہ جگہ مل گئی۔

جمعہ کی نماز کی دو اذانیں ہوتی ہیں۔ پاکستان میں دونوں اذانوں کے بیچ، خطیب صاحب کا طویل خطبہ ہوتا ہے۔ یعنی پہلی اذان کے بعد ہمارے ہاں اردو یا مقامی زبان میں خطبہ ہوتا ہے، پھر نمازیوں کو چار سنت پڑھنے کی مہلت دی جاتی ہے، اس کے بعد دوسری اذان ہوتی ہے اور عربی میں خطبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد اقامت نماز ہوتی ہے۔ یہاں مسجد الحرام میں بارہ بج کر بیس منٹ پر پہلی اذان ہوئی۔ خطیب صاحب نے صرف ''السلام علیکم'' کہا اور دوسری اذان ہوگئی۔ اس کے بعد عربی زبان میں خطبہ ہوا اور تقریباً بارہ بج کر پینتالیس منٹ پر اقامۃ الصلوٰۃ ہوئی۔ خطبہ میں خلفائے راشدین کے نام لیے گئے۔

وطن کی تاہنگ:

اب ''حب الوطن من الایمان'' کی حقیقت ظاہر ہو رہی تھی۔ واپس وطن جانے کے لیے دن گننا شروع کر دیئے۔ کعبۃ اللہ ایک مسلمان کے لیے روئے ارض پر مقدس ترین مقام ہے۔ اس سے بڑھ کر اور کیا سعادت ہو سکتی ہے کہ آپ پانچوں نمازیں باجماعت، کعبۃ اللہ کے روبرو ادا کریں، دن کے کم از کم نو دس گھنٹے حرم میں گذاریں جہاں ہر وقت نور اور رحمت کا نزول ہوتا رہتا ہے۔ لیکن بشری اور مدنی زندگی کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں۔ ایک ہی عمل کی ہو بہو روزانہ تکرار، عمل کی روح کو متاثر کرتی ہے اور یہ محض ایک عادت بن کر رہ جاتا ہے۔ دوسرا، ہم گذشتہ بیس دن سے باہر کی دنیا سے بالکل کٹے ہوئے تھے۔ اپنے بچوں کو اتوار کے روز صرف دو منٹ کے لیے فون کرتے، وہ بھی ان کی تسلی کے لیے۔ باقی دنیا اور پاکستان میں کیا ہو رہا ہے؟ کچھ خبر نہیں تھی اور نہ ہی جاننے کی خواہش تھی۔ کسی جگہ رہنے کے لیے ہم دلی اور ہم زبانی کا ہونا بھی شرط ہے۔ وہاں کی معاشرتی زندگی کے آداب و اصول سے کچھ واقفیت بھی ضروری ہے۔ اگرچہ ہم یہاں رہنے نہیں آئے تھے، لیکن بہر حال بیس دن سے ''رہ'' رہے تھے۔ لیکن یہ ''رہنا'' اسی حد تک تھا کہ ہوٹل سے حرم چلے گئے اور حرم سے ہوٹل آگئے۔ نہ کسی سے کلام، نہ سلام۔ میں اپنے لیے اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک ہفتہ یا دس دن عمرہ کے لیے کافی ہیں۔

حرم شریف میں آخری دن:

۷ار جون: حرم شریف میں آخری دن تھا۔ نماز فجر پڑھ کر واپس ہوٹل آئے اور نماز ظہر کے بعد دوبارہ گئے۔ دوپہر کا کھانا کھانے کے بعد واپس ہوٹل آ کر وطن جانے کے لیے سامان باندھا۔ نماز عصر کے لیے دوبارہ حرم گئے۔ چونکہ دیر سے پہنچے تھے، جگہ بیرونی سیڑھیوں کے قریب ملی۔ نماز پڑھ کر طواف کیا۔ طواف کے بعد میں تو مطاف ہی میں بیٹھا رہا اور آخری روز اور آخری لمحات سمجھ کر جو آیات اور دعائیں یاد تھیں، سب پڑھ ڈالیں اور حاجات مانگ لیں۔ غلاف کعبہ، رکن یمانی، دروازۂ کعبہ، حطیم کو مس کر کے اور دعائیں مانگ کر، اپنی مستورات کو ساتھ لیا اور دوبارہ خانہ کعبہ کے پاس گیا تاکہ وہ بھی آخری حاضری دے سکیں۔ بیت اللہ شریف پر آخری نگاہ ڈال کر حرم پاک سے باہر نکلے اور ہوٹل پہنچے۔ دیگر ساتھی، جنھوں نے آج پاکستان جانا تھا، پہلے ہی گاڑی میں سوار تھے۔ ہمارا انتظار تھا۔ سو ہم بھی سوار ہوئے اور رات ساڑھے آٹھ بجے مکہ سے نکل کر دس بجے جدہ ہوائی

اڈے پر پہنچے۔

وطن روانگی:

۱۸ر جون: ہماری پی آئی اے کی پرواز میں سوا گھنٹہ کی تاخیر تھی۔ بجائے رات ایک بج کر دس منٹ پر چلنے کے، پونے تین بجے چلی۔ پاکستانی وقت کے مطابق صبح دس بج کر تیس منٹ پر اسلام آباد ہوائی اڈے پر پہنچے۔ دو گھنٹے ہوائی اڈے سے باہر نکلنے کے تقاضوں میں لگ گئے۔ باہر نکلے تو اپنے بچوں کے علاوہ ساہن پال سے احباب بھی استقبال کے لیے آئے ہوئے تھے۔

حرمین شریفین کے دیگر مشاہدات اور تاثرات:

مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں قیام کے دوران کچھ مشاہدات اور تاثرات کا الگ سے ذکر کیا جاتا ہے:

پاکستانی ''مساکین'':

مسجد الحرام میں جب ہم ظہر کی نماز پڑھ کر طریق ابراہیم خلیل کی طرف کھانا کھانے کے لیے جاتے تو روزانہ دیکھتے کہ نقل الجماعی بسوں کے اڈے والی مارکیٹ میں ایک طویل قطار، بیچ در بیچ لگی ہوتی جس میں صرف پاکستانی، بنگالی اور کالے افریقی نظر آتے۔ دراصل یہ لوگ وہ خیراتی کھانا لینے کے لیے کھڑے ہوتے جو کوئی صاحب حیثیت مخیر، وہاں تقسیم کرتا تھا۔ لوگوں کے ہاتھوں میں چاولوں کا ایک پیکٹ اور جوس کا ایک ڈبہ پکڑا دیا جاتا۔ خیرات لینا اور دینا بُری بات نہیں ہے، لیکن مجھے افسوس اس بات پر ہوتا کہ اس قطار میں زیادہ تعداد پاکستانیوں کی ہوتی۔ یہ پاکستانی، خیرات لینے کی جو برکت ہوتی ہے، اس کے حصول کے لیے نہیں، بلکہ پانچ چھ ریال کھانے کی قیمت بچانے کے لیے کھڑے ہوتے۔ میں سوچتا اس صف میں ترک، ایرانی، انڈونیشی، ملائیشیائی مسلمان کیوں نہیں ہیں؟ ہر قوم خوددار ہے، ہم پاکستانی کیوں نہیں ہیں؟ ہمیں کس چیز نے افلاس زدہ افریقیوں کی صف میں لا کھڑا کیا ہے؟ ہم جو ہزاروں روپے ہوائی جہاز کا کرایہ ادا کر کے یہاں تک پہنچ گئے ہیں، کیا چند مزید روپے روٹی پر خرچ نہیں کر سکتے؟

اس سفر میں جب ہم لوگ مدینہ پہنچے تو پہلی دوپہر آ گئی۔ مجھے کسی پاکستانی مطعم (رستوران) کی تلاش تھی۔ ۲۰۰۵ء کے سفر میں جو مطعم میرے علم میں تھا وہ مسجد نبوی سے کافی دور تھا، لیکن چارہ بھی نہیں تھا۔ میں دونوں مستورات کو ساتھ لے کر ظہر کی نماز کے بعد باہر نکلا۔ چلچلاتی دھوپ اور خوب تمازت میں ہمارا پسینہ بہہ رہا تھا۔ رستوران سے ابھی دو تین سو گز دور ہی تھے کہ ایک جگہ دو گاڑیاں نظر آئیں جو کھانا تقسیم کر رہی تھیں۔ ایک گاڑی خواتین میں کھانا تقسیم کر رہی تھی اور دوسری مردوں میں۔ کھانے کے ڈبے کے ساتھ ٹن والا کوکا کولا بھی تھا۔ چونکہ رستوران کی طرف جاتے ہوئے یہ گاڑیاں اچانک ہمارے سامنے آ گئیں یا یوں کہہ لیں کہ راستے میں آ گئیں تو ہم نے بھی وہاں سے کھانا لے لیا۔ دھوپ میں مطعم جانے کی زحمت سے بچ گئے اور واپس اپنے ہوٹل آ گئے۔ میں نے اس واقعہ کو یوں لیا کہ ہم یہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مہمان ہیں۔ انھوں نے ہمیں مزید دھوپ اور سفر سے بچا لیا اور کھانے کا انتظام راستے ہی میں فرما دیا۔ اس کے بعد ہمارا کبھی اُدھر جانا نہیں ہوا۔ ہم نے اسواق الحرم

میں ہی ایک عربی ریستوران تلاش کر لیا، جہاں پاکستانی طرز کے شوربے والے کھانے، بغیر مرچوں کے مل جاتے تھے۔

مسجد نبوی کے امامین:

مسجد نبوی شریف میں دو پیش امام ہیں۔ فجر کی نماز ایک امام صاحب اور مغرب وعشا کی نماز دوسرے امام صاحب پڑھاتے ہیں۔ مغرب اور عشا والے امام صاحب لگتا ہے نئے نئے آئے ہیں اور ابھی مشق کر رہے ہیں۔ کم از کم تین دفعہ قرات کے دوران بھولے۔

حرمین کے امام صاحبان جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ پڑھ کر تھوڑا توقف کرتے ہیں، پھر کوئی سورہ پڑھتے ہیں۔ اسی طرح رکوع کے بعد قیام اور سجدے کے درمیان بھی اور دونوں سجدوں کے درمیان بھی توقف ہوتا ہے۔ گویا ٹھہراؤ کے ساتھ نماز پڑھاتے ہیں۔ عجلت نہیں کرتے۔

نماز میں رقت:

ایک بار امام صاحب نے نماز عشا کی پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ پوری پڑھی اور دوسری رکعت میں سورۂ غاشیہ۔ دوسری رکعت میں جب وہ سورۂ غاشیہ میں آیات الامن تولی و کفر فیعذبه الله العذاب الاکبر [مگر جس نے روگردانی کی اور کفر کیا تو اللہ تعالیٰ اس کو بہت بڑا عذاب دے گا] (آیات ۲۳-۲۴) پر پہنچے تو ان پر رقت طاری ہوگئی اور رندھی ہوئی آواز میں اگلی دو آیات پڑھ کر سورہ ختم کی اور رکوع میں چلے گئے۔ میرا جی چاہ رہا تھا یہ کیفیت طولانی ہو اور امام صاحب ایسی حالت میں مزید آیات تلاوت کریں تاکہ روحانی حظ ولذت حاصل ہوتا رہے۔

ایک روز، مغرب کی با جماعت نماز میں امام صاحب سورۂ آل عمران کی آیات ۱۹-۳۷ تلاوت کر رہے تھے کہ ان کی بھی اچانک ہچکی بندھ گئی۔ جلد ہی انھوں نے خود پر قابو پالیا۔ عجیب سماں تھا۔ لاکھوں مقتدیوں نے یقیناً اس رقت سے اثر لیا ہوگا۔

ایرانی زائرین:

ایرانی کاروان عام طور پر فجر کی نماز کے بعد حرم میں داخل ہوتے ہیں۔ پہلے باہر صحن میں اکٹھے ہو کر بیٹھتے ہیں۔ ان کا راہ نما ان کو زیارت کے اعمال وآداب سمجھاتا ہے، پھر وہ آگے بڑھتے ہیں۔ ہر کاروان کسی ایک شہر سے متعلق ہوتا ہے۔ خواتین نے سفید لباس پہن رکھے ہوتے ہیں۔ ان کی پشت پر کاروان کی نشانی اور شہر کا نام ایک پارچے پر لکھا ہوتا ہے۔ بعض تراکیب دل چسپ اور ادبی نوعیت کی تھیں، جیسے: نسیم دیار یار، جویندگان راہ حق، عاشقان بقیع، وصال کعبہ۔ ایرانی شہروں کے نام گناباد، تہران، شاہرود، مشہد، وغیرہ پڑھ کر ایران کے لیے میرا دل مچلتا رہا۔ لگتا تھا یہ سب شہر میرے اپنے ہیں۔ محض فارسی زبان سے اپنی محبت کی بنا پر اور فارسی تازہ کرنے کے لیے، اکثر ایرانی زائرین کے ساتھ گفتگو بھی کی۔

ترک زائرین:

ترک بوڑھی عورتوں کا خشوع وخضوع دیکھنے کے لائق ہے۔ وہ کعبے سے لپٹ کر گڑگڑا کر روتی ہیں۔ لگتا ہے کمال اتاترک اور اس کے سیکولرزم نے ان ترکوں کا ایمان واسلام جتنا دبا کر رکھا تھا، اب وہ اتنا ہی ابھر نہیں رہا ہے بلکہ پھٹا پڑ رہا ہے۔ انھیں دیکھ کر حسرت ہوتی کہ کاش یہی خشوع وخضوع مجھے بھی ملا ہوتا! جن کے قلب رقیق ہوتے ہیں، ان کے قلب حرم میں جاری ہوجاتے ہیں۔ پھر آپ کو اپنے اوپر اختیار نہیں رہتا، درمیان میں حائل پردہ ہٹ جاتا ہے اور آپ اپنے رب کے حضور تضرع اور زاری کر رہے ہوتے ہیں۔ اپنے گناہوں، لغزشوں اور کوتاہیوں کا اونچی زبان میں اقرار کر رہے ہوتے ہیں اور اسی سے بخشش مانگ رہے ہوتے ہیں۔ آپ کو یہ اندیشہ نہیں ہے کہ آس پاس ہزاروں کا مجمع آپ کی باتیں سن رہا ہے۔ آپ ہیں اور آپ کا پروردگار۔

مائیں اور ان کے بچے:

ہر عمر کے لوگ عمرہ اور زیارت خانہ کعبہ کے لیے حاضر ہوتے ہیں۔ ان میں ایسی خواتین بھی ہیں جو اپنے شیر خوار یا چھوٹی عمر کے بچوں کے ساتھ آتی ہیں۔ ایک روز فجر کی نماز کے بعد طواف میں دو ایرانی خواتین کو دیکھا کہ ان کے دو ڈھ دو سال بچے سوئے ہوئے ہیں اور وہ اپنی ماؤں کے گلے میں بانہیں ڈالے ہوئے ہیں اور مائیں مصروف طواف ہیں۔ ظاہر ہے فجر کے وقت مائیں سوتے ہوئے بچوں کو ہوٹل میں نہیں چھوڑ سکتیں۔ آفرین ہے ان ماؤں کی ہمت اور جذبے پر۔

ایک روز مطاف میں تھا کہ ایک آواز میرے کانوں میں پڑی: ''خرس گندہ'' (یعنی موٹا تگڑا ریچھ)۔ آواز نسوانی تھی اور الفاظ فارسی۔ ایک لمحے کے لیے دماغ میں خیال کوندا کہ حرم میں ریچھ کہاں؟ پلٹ کر دیکھا تو ایک ایرانی خاتون اپنی سات آٹھ سالہ بچی کو اٹھائے ہوئے تھی۔ ماں ظاہر ہے تھکی ہوئی تھی۔ بچی بھی تھکی ہوئی تھی اور اس نے ماں سے ضد کی ہوگی کہ مجھے اٹھالو۔ اس کے جواب میں یہ ماں کی ڈانٹ یا ردعمل تھا جس میں البتہ شفقت اور محبت پوشیدہ تھی۔ اس واقعہ میں ایک نئی فارسی ترکیب میرے ہاتھ آئی جو پہلے نہیں سنی تھی۔ ہمارے ہاں موٹی عورت کو بھینس، جھوٹی اور بڑے کٹے مرد کو سانڈ وغیرہ کہا جاتا ہے، فارسی میں بھاری پن کا استعارہ ریچھ ہے۔

ایک افریقی عورت کو دیکھا جو اپنے بچے کو پشت پر باندھ کر، جیسا کہ افریقیوں کا طریقہ ہے، نماز پڑھ رہی تھی۔ یہ منظر قابل دید تھا۔ رکوع وسجود میں بچہ بالکل آرام سے سوتا رہا۔

خوابوں اور خیالوں کا سلسلہ:

اس سفر میں میرے ساتھ رؤیا/خواب دیکھنے کا عجیب سلسلہ رہا۔ ظہر کا قیلولہ ہو، رات کا سونا یا فجر کے بعد کی نیند، خواب ضرور نظر آتے اور عام طور پر اسی دن کے گذرے ہوئے واقعات یا خیالات کا پرتو ہوتے۔ ایک بار ایک عمرہ اپنے آب وجد کی طرف سے کیا تو اسی رات خواب میں دیکھا کہ ساہن پال میں اپنی حویلی میں شادی کی تقریب ہے۔ خصوصی بینڈ باجہ پارٹی

بلائی گئی ہے اور تمام لوگ خاص طور پر اس بینڈ کو وہاں دیکھنے کے لیے آئے ہیں۔ اس سے پہلے ایسا بینڈ وہاں نہ آیا تھا۔ سب کے چہرے خوشی سے تمتما رہے ہیں۔ حضرت شرافت نوشاہی صاحب بھی موجود ہیں۔ ان کی گود میں ایک نومولود بچی ہے اور وہ اسی حالت میں ایک ہاتھ سے لکھ بھی رہے ہیں۔ خواب میں یوں القا ہوا کہ یہ بچی میری بڑی بیٹی تاباں کی بیٹی ہے۔ اس خواب کی تعبیر میں نے یہ کی کہ اس وقت تاباں کے رشتے کی بات چیت چل رہی تھی اور میں حرم شریف میں روزانہ دعا مانگتا کہ اس بات چیت کا نتیجہ بالخیر ہو۔ میں نے اس خواب کو بشارت سمجھا۔ بعد میں یہ رشتہ طے ہوگیا اور تاباں کی شادی ہوگئی اور پہلے بیٹا (محمد عبداللہ حاشر) اور پھر بیٹی (فریاضحیٰ) پیدا ہوئی۔

ایک روز نماز ظہر کے بعد حرم میں آنکھ لگ گئی تو خواب میں دیکھا کہ مسجد الحرام میں ہی ہوں اور وہاں گذشتہ سفر عمرہ کے ہمسفر، مستفیض احمد نوشاہی سے ملاقات ہوئی۔ خوب گلے ملے۔ میں نے ان سے پوچھا، تم کہاں ہوتے ہو؟ کہنے لگے یہیں (مکہ میں)۔ مسجد سے باہر نکلے تو سیڑھیوں پر ایک صندوق رکھا تھا۔ اس کے مالک نے اسے ہمارے لیے کھول دیا اور کہا کہ اس میں سے جو مرضی ہے لے لو۔ اس صندوق میں انواع واقسام کے مشروبات تھے۔ وہ ہم نے لے لیے۔ میں اس خواب کو خواب نیک سمجھتا ہوں۔

یہ بات تو ہوئی خوابوں کی۔ خیالوں کا سلسلہ بھی عجیب ہے۔ کعبۃ اللہ کی حدود میں اکثر جو خیال دل میں لاتا وہ کچھ دیر میں مجسم ہو جاتا۔ ۲۰۰۵ء کے سفر میں، مسجد الحرام میں حالت طواف میں ایک سعودی باشندے کو دیکھتا تھا جو دوران طواف لوگوں کی راہ نمائی کرتا تھا۔ بڑی ملائمت اور نرمی کے ساتھ۔ اب کے ۲۰۰۹ء میں وہ شخص نظر نہیں آرہا تھا۔ ایک روز نماز مغرب کے لیے مخصوص جگہ، دیوار کعبہ کے سامنے بیٹھا تھا کہ دل میں اس شخص کا اچانک خیال آیا اور میں اسے یاد کرنے لگا۔ عین اسی وقت وہ شخص نمودار ہوا۔ وہ لوگوں میں پلاسٹک کی تھیلیاں تقسیم کر رہا تھا کہ کھجوروں کی گٹھلیاں اور خالی گلاس ان میں ڈالو۔

حرم کی صفائی سے کم توجہی:

اس بار حرم میں پہلے کے مقابلے میں صفائی اور نظافت کے معاملے میں تھوڑی سی کمی یا عدم توجہ نظر آئی۔ حرمین (مسجد الحرام/مسجد نبوی) کے صحن میں بلیاں گھومتی نظر آئیں۔ مسجد الحرام میں تو اندر بھی دیکھی گئیں۔ مگر کوئی ان سے تعرض نہ کرتا۔ رات کے وقت جب صحن حرم میں بجلی کے قمقمے جلتے ہیں تو ان پر پتنگے آتے ہیں۔ یہ بلیاں ان پر جھپٹتی ہیں۔ مسجد الحرام کے وضو خانہ اور بیت الخلاؤں میں اب بدبو بھی ہے۔ پہلے نہ تھی۔ اگرچہ اس کا تعلق استعمال کرنے والوں کے رویے سے بھی ہے کہ وہ ٹائلٹس استعمال کرنے کے بعد فلش چلاتے ہیں یا نہیں اور صفائی کا خیال رکھتے ہیں یا نہیں؟ ہمارے اپنے ملک کے اکثر زائرین دیہاتی ہوتے ہیں اور اس قسم کے بیت الخلاؤں کے استعمال سے ناواقف ہوتے ہیں۔ دوسرے ممالک کے زائرین بھی تو دیہاتی ہوتے ہوں گے جو ان طریقوں سے ناواقف ہیں۔

حرمین میں ناگوار آوازیں:

مسجد الحرام میں عین حالتِ نماز میں موبائل فون کی گھنٹیوں کی آواز تو نئی بات نہ تھی، اب کے چھوٹے بچوں کی گریہ وزاری کی آواز۔ خاص طور پر مستورات کے حصے سے۔نماز کو عجیب طرح سے مشوش کرتی اور ارتکاز توجہ نہ رہتا۔لوگ ناچار اپنے بچوں کو ساتھ لاتے ہیں۔اس سے کچھ اور مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں۔میں نے دیکھا کہ ایک بچے نے مسجد الحرام میں نجاست پھیلا دی۔فوراً صفائی کا کارندہ بلایا گیا۔ایک بچے نے پاخانہ کیا تو اسے پلاسٹک کا بڑا شاپر پہنا کر حرم سے باہر لے جایا گیا۔

اردو مترجم قرآن مجید کی تلاش:

میں نے مسجد الحرام میں بہت تلاش کیا کہ اردو ترجمہ وتفسیر والا قرآن پاک مل جائے لیکن کہیں نظر نہ آیا۔جب کہ دیگر زبانوں کے تراجم کے حامل مصاحف رکھے تھے۔پچھلی دفعہ (۲۰۰۵ء میں) اردو ترجمہ یہاں دستیاب تھا۔اس بار مسجد نبوی میں تو اردو ترجمہ والے نسخے بکثرت دیکھے۔لیکن مسجد الحرام میں نہیں تھے۔اس کی وجہ معلوم نہ ہو سکی۔یہ ترجمہ وتفسیر خالصتہً آل سعود کے عقائد کے مطابق ہے اور ہمارے ہاں کے بریلوی عقائد پر خوب تنقید کی گئی ہے۔

خواتین محافظ:

حرم میں خواتین کو کنٹرول کرنے کے لیے خواتین محافظ مامور ہیں۔یہ سر تا پا سیاہ برقعہ میں ملبوس ہیں۔ان کا چہرہ بھی ڈھکا ہوتا ہے۔بازو پر ایک گول نشان سلا ہوا ہے جس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ محافظ ہیں۔ان کا لہجہ اور برتاؤ بہت کرخت ہے۔

ہمشیرہ صاحبہ کے اوصاف:

جیسا کہ پہلے بتا چکا ہوں، اس سفر میں میری بڑی ہمشیرہ صاحبہ بھی ساتھ تھیں۔مجھے ان کے ساتھ بائیس دن رہنے کا اتفاق کوئی برسوں بعد ہوا تھا۔حالیہ کئی سالوں سے ان کے ساتھ اتنا وقت نہیں گذرا تھا (کیوں کہ وہ اپنے سسرال میں رہتی ہیں)۔ جیسا کہ داناؤں کا قول ہے کہ سفر کے دوران ہمسفر کا اخلاق اور اصل مزاج معلوم ہوتا ہے، اسی طرح مجھے بھی اس سفر میں اپنی ہمشیرہ صاحبہ کو مزید جاننے کا موقع ملا۔بزرگی اور ولایت کی تین نشانیاں بتائی گئی ہیں: قلت الکلام، قلت الطعام، قلت المنام۔کم بولنا، کم کھانا اور کم سونا۔یہ تینوں وصف ان میں بدرجۂ اتم موجود پائے۔بلکہ کم بولنے اور کم کھانے کو تو یکجا کر دیا تھا۔کیونکہ میں کھانے کے وقت ان سے پوچھتا کہ آج آپ کے لیے کیا کھانا لاؤں؟ تو آگے سے جواب نہیں دیتی تھیں۔میں قدرے خفگی سے دوبارہ کہتا کہ کچھ جواب تو دیں (تاکہ میں رستوران والے سے کچھ کہہ سکوں کہ فلاں چیز چاہیے) اس پر وہ کہتیں ''جو مرضی ہے۔'' یعنی اپنی مرضی کو ہرگز دخل نہ دیتیں۔جب کھانا آتا تو چند لقمے لیتیں اور ہاتھ کھینچ لیتیں۔ہماری نیند رات گیارہ بجے سے صبح ساڑھے تین بجے تک ہوتی تھی۔ایک دو بار میں نے یہ کیا کہ ظہر کی نماز کے بعد بھی واپس ہوٹل آ جاتا تھا تاکہ مزید نیند مل جائے۔اس پر ہمشیرہ صاحبہ نے کہا کہ یہاں سونے کا کیا فائدہ؟ حرم چلیں اور وہاں بیٹھیں تاکہ انھیں تسبیح وتہلیل کرنے کا موقع مل سکے۔

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں اور محمد عبدالرشید فاضل

رفیع الدین ہاشمی ☆

۱۹۹۰ء میں راقم پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج لاہور کے شعبۂ اردو سے وابستہ تھا۔ایم اے اردو سال اول کے نتائج کی بنیاد پر طلبہ وطالبات کو سال دوم میں تحقیقی مقالہ لکھنے کی اجازت دی جاتی تھی۔ایک طالبہ سیدہ رضوانہ شبیر بخاری نے میری نگرانی میں مقالہ لکھنے کی درخواست دی۔میں نے اس کے لیے ''سید محمد عبدالرشید فاضل بطور اقبال شناس'' کا موضوع تجویز کیا اور طالبہ کو ہدایت کی کہ اس سلسلے میں فاضل صاحب کے احباب اور قریبی دوستوں سے رابطہ کر کے کچھ معلومات حاصل کرے۔اسے ایک سوال نامہ بھی تیار کر کے دیا۔اس نے یہ سوال نامہ فاضل مرحوم کے متعدد دوستوں کو بھیجا۔ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں بھی انھی مسئولین میں شامل تھے۔

راقم نے مقالے کے لیے یہ موضوع اس لیے تجویز کیا کہ میری دانست میں سید محمد عبدالرشید فاضل نے اقبالیات پر مختلف پہلوؤں سے خاصا وقیع کام کیا تھا مگر اب تک اس کا جائزہ نہیں لیا گیا تھا۔ایک سبب یہ بھی تھا کہ مجھے فاضل صاحب سے شخصی تعارف کی مسرت حاصل تھی۔ملاقات تو میری ان سے ایک ہی بار ہوئی مگر اس ایک ملاقات نے مجھے ان کا گرویدہ بنالیا۔

مارچ ۱۹۹۰ء کی بات ہے،راقم چند دنوں کے لیے کراچی میں تھا۔قیام محب گرامی مشفق خواجہ صاحب کے ہاں تھا۔ایک روز ان سے عرض کیا:''سید عبدالرشید فاضل صاحب سے ملاقات کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟'' انھوں نے یہ کام ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کے ذمے لگایا۔برادرم عقیل صاحب ایک اتوار کی سہ پہر مجھے پیر الٰہی بخش کالونی میں واقع فاضل صاحب کے درِ دولت پر لے گئے۔تقریباً ڈیڑھ گھنٹا ملاقات رہی۔فاضل صاحب گھر میں اکیلے تھے۔اہل خانہ عزیزوں کے ہاں جا چکے تھے اور آپ خود بھی وہاں جانے کے لیے پابہ رکاب تھے لیکن لاہور کے نیاز مند کے لیے رُک گئے۔خاطر داری کے لیے چائے بنانے لگے۔منع نہیں ہوئے اور نہ صرف چائے بلکہ کچھ پکوڑیاں بھی بنالائے۔راقم،فاضل صاحب کی مہمان نوازی،تواضع

☆ پروفیسر (ر) ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی [تمغاے امتیاز]، منصورہ، ملتان روڈ، لاہور۔

اور منکسر المزاجی سے بہت متاثر ہوا۔ بوقت رخصت انھوں نے اپنی چند تصانیف دستخطوں کے ساتھ عنایت کیں۔

میں نے لاہور واپس پہنچ کر بذریعہ مراسلہ اُن کی مہمان نوازی کا شکریہ ادا کیا۔ انھوں نے جواباً لکھا: ''سوئے اتفاق سے اس دن میرے سارے گھر والے ایک تقریب میں شرکت کی غرض سے گئے ہوئے تھے اور میں گھر میں چوکیداری کا فریضہ انجام دے رہا تھا۔ پھر آس پاس کا کوئی بچہ بھی اس وقت ایسا نظر نہ آیا کہ اس کے ذریعے بازار ہی سے کچھ منگوالیتا۔ اس لیے معزز مہمانوں کی تواضع سے قاصر رہا۔ اللہ تعالیٰ مجھے اس کی تلافی کا موقع مرحمت فرمائے''۔[۱] مگر افسوس ہے کہ فاضل مرحوم کے حین حیات راقم کراچی نہ جا سکا کہ وہ اپنے بقول ''تلافی کا موقع'' نکالتے۔

سید محمد عبدالرشید فاضل (۱۹۰۱ء۔ ۲۵؍جون ۱۹۹۰ء) نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن جے پور میں حاصل کی۔ مزید تعلیم کے لیے ۱۹۲۷ء میں لاہور وارد ہوئے۔ یہاں تقریباً دو سال تک مقیم رہے۔ منشی فاضل اور ادیب فاضل کے امتحانات پاس کیے۔ قیام لاہور کے دوران میں وہ علامہ اقبال کی خدمت میں بھی حاضر ہوتے رہے ــــــ ایک ملاقات میں جو عجیب وغریب واقعہ پیش آیا، اس کا ذکر آئندہ سطور میں بقلم ڈاکٹر غلام مصطفی خاں آئے گا۔

ایف اے اور بی اے کے بعد فاضل صاحب نے آگرہ یونی ورسٹی سے ۱۹۴۰ء میں ایم اے فارسی اور ۱۹۴۲ء میں وہیں سے ایم اے اردو کے امتحانات پاس کیے۔ کچھ عرصہ مہاراجا ہائی سکول جے پور میں پڑھاتے رہے۔ پھر مہاراجا کالج جے پور میں بطور لیکچرر منتخب ہوگئے مگر قیام پاکستان کے بعد جے پور سے ہجرت کر کے کراچی آگئے اور ۱۹۴۹ء میں اردو کالج میں فارسی کے لیکچرر مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۵ء میں صدر شعبۂ فارسی ہوگئے اور ۱۹۶۹ء میں وظیفہ یاب ہونے تک اسی حیثیت میں اپنے فرائض انجام دیتے رہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب نے انھیں مزید دو سال تک صدر شعبہ کی حیثیت سے برقرار رکھا۔

۱۹۷۱ء میں درس وتدریس سے فراغت پا کر تصنیف وتالیف کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کے ساتھ گھر پر درسِ اقبال کا سلسلہ شروع کیا۔ پیر الٰہی بخش کالونی میں جہاں ان کا قیام تھا، ''مدرسۃ العلوم'' کے نام سے ایک سکول قائم کیا۔ ۱۹۷۳ء میں فریضۂ حج ادا کیا۔ اس کے ساتھ ''ادارۂ تنویرات علم وادب'' کے نام سے اپنا مکتبہ قائم کر کے اپنی تصانیف شائع کرتے رہے۔[۲]

سید محمد عبدالرشید فاضل نے عربی اپنے والد مولوی سید نثار حسین نثار سے پڑھی تھی۔ فارسی پر بخوبی دسترس رکھتے تھے۔ انھیں شعر گوئی کا ملکہ بھی ودیعت ہوا تھا۔ ان کی تصانیف وتالیفات حسب ذیل ہیں:

۱۔ ترجمان خودی (اسرار خودی کا منظوم ترجمہ) اشاعت اول ۱۹۴۶ء، دوم ۱۹۵۴ء

۲۔ اقبال اور عشق رسالت مآبؐ، اشاعت اول ۱۹۵۸ء، دوم ۱۹۸۸ء

۳۔ علامہ اقبال اور تصوف، ۱۹۶۷ء

۴۔ شرح بال جبریل، ۱۹۷۰ء

۵۔ سلسلہ درسیات اقبال (بچوں کے لیے اقبالیاتی نصاب کی تین کتابیں) اشاعت اول ۱۹۷۳ء، دوم (یک جلدی اشاعت) ۱۹۹۰ء

۶۔ اقبال اور پاکستان، ۱۹۷۸ء
۷۔ بیانِ بے خودی (رموزِ بے خودی کا منظوم ترجمہ) ۱۹۸۴ء
۸۔ مہرِ نیم روز کا ترجمہ، ۱۹۶۹ء
۹۔ شرح لوائح جامی، ۱۹۸۵ء
۱۰۔ نقوشِ جاوداں (مجموعۂ کلام)، ۱۹۷۳ء
۱۱۔ گلشنِ معانی (نثار حسین نثار کا کلام)، ۱۹۸۰ء
۱۲۔ رسوا کیا مجھے (عرشی امرتسری کا کلام)
۱۳۔ مقالات فاضل (اپنے مضامین و مقالات کو مرحوم نے ۲ جلدوں میں مرتب کر دیا تھا۔ جلد اول ۱۵ مقالات پر اور دوم ۱۶ مقالات پر مشتمل تھی۔ مرحوم کے صاحبزادے سید عبدالماجد نے راقم کو بذریعہ مکتوب (تاریخ ندارد) کے ذریعہ مطلع کیا تھا کہ یہ دونوں جلدیں طباعت کے مراحل میں ہیں۔)
☆ متعدد مسودات جنھیں وہ نامکمل اور ناتمام چھوڑ گئے۔

فاضل گرامی ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں (۲۳ ستمبر ۱۹۱۲ء، جبل پور - ۲۶ ستمبر ۲۰۰۵ء، حیدر آباد، سندھ) کی شخصیت محتاجِ تعارف نہیں ہے۔ وہ اردو اور فارسی کے بہت ہی نامور محقق، نقاد، مخطوطہ شناس، مؤرخ اور ایک نیک نام علمی و ادبی اور روحانی شخصیت تھے۔

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں نے ابتدائی تعلیم اسلامیہ ہائی سکول جبل پور سے حاصل کی۔ ۱۹۳۵ء میں علی گڑھ سے ایم اے فارسی، ۱۹۳۶ء میں ایل ایل بی اور ۱۹۳۶ء ہی میں ایم اے اردو کی ڈگریاں حاصل کیں[۳]۔ ۱۹۴۷ء میں انھوں نے سندھ یونی ورسٹی سے ڈاکٹریٹ کیا، موضوع تھا: ''سید حسن غزنوی''۔ ۱۹۵۹ء میں ناگ پور یونی ورسٹی نے آپ کو ڈی لٹ کی ڈگری عطا کی[۴]۔ ان کے اساتذہ میں پروفیسر ضیا احمد بدایونی، مولانا سلیمان اشرف، احسن مارہروی، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، ڈاکٹر ہادی حسن اور مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی شامل ہیں۔

۲۲ جنوری ۱۹۴۸ء کو ہجرت کر کے کراچی پہنچے، پہلے اسلامیہ کالج کراچی میں بطور لیکچرر، بعدازاں اردو کالج میں صدر شعبۂ اردو کے فرائض انجام دیے۔ ۱۹۵۶ء میں وہ حیدر آباد منتقل ہو گئے جہاں انھیں سندھ یونی ورسٹی کے شعبۂ اردو کا صدر مقرر کر دیا گیا[۵]۔ آپ کے شاگردوں میں بہت سے لوگ نامور ہوئے، مثلاً ڈاکٹر جمیل جالبی، ڈاکٹر ابوالخیر کشفی، ڈاکٹر اسلم فرخی، ڈاکٹر نجم الاسلام اور ابن انشا وغیرہ[۶]۔

۱۹۷۶ء میں وہ یونی ورسٹی کی ملازمت سے وظیفہ یاب ہوئے۔ ۱۹۸۸ء میں یونی ورسٹی نے انھیں پروفیسر ایمریطس بنا دیا۔ ۱۹۸۱ء میں انھیں اقبال اور قرآن پر اقبال قومی صدارتی ایوارڈ دیا گیا۔ ۱۹۹۲ء میں حکومت پاکستان نے آپ کو ''ستارۂ

امتیاز' عطا کیا۔ آپ کی پچاس سالہ علمی، ادبی اور تحقیقی خدمات پر سندھ یونی ورسٹی نے آپ کو طلائی تمغا دیا۸۔

آپ کی تصانیف و تالیفات کی تعداد، عبدالجبار شاکر مرحوم نے ایک سو سے زائد بتائی ہے۹۔ جب کہ زینت افشاں نے ۷۳+۸=۸۱ مطبوعہ کتابوں (+اور۲ طویل مقالات) اور۵ غیر مطبوعہ مسودات کی فہرست دی ہے۱۰۔

رضوانہ شبیر بخاری نے ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں کی خدمت میں حسب ذیل سوال نامہ ارسال کیا:

۱۔ فاضل صاحب سے آپ کا تعلق کب اور کیسے ہوا؟ نیز ان سے تعلقات کی نوعیت کیا تھی؟

۲۔ یہ ربط کب تک رہا، فاضل صاحب کا رویہ آپ کے ساتھ کیسا تھا؟

۳۔ آپ نے انھیں ایک انسان کی حیثیت سے کیسا پایا؟

۴۔ بطور ایک مصنف، استاد، نقاد، عالم، دوست آپ نے انھیں کیسا پایا؟

۵۔ بطور ایک اقبال شناس، آپ کی نظر میں ان کا مقام و مرتبہ کیا ہونا چاہیے؟

۶۔ فاضل صاحب کے متعلق آپ کی مجموعی رائے کیا ہے؟

اس کے علاوہ کوئی واقعہ یا کوئی اور اہم بات جو آپ کے نزدیک اس قابل ہے کہ شامل مقالہ کی جا سکے، وہ بھی مفصل تحریر کریں۔ چونکہ مقالہ اگلے ماہ تک جمع کروانا ہے اور ڈاک کا نظام بھی درست نہیں ہے، اس لیے اگر جواب جلد از جلد تحریر فرمائیں تو میں بہت مشکور ہوں گی۔

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں صاحب کو یہ مراسلہ ملا تو انھوں نے سوالات کے جواب نمبر وار دینے کے بجائے، اسی سوال نامے پر قلم برداشتہ حسب ذیل تحریر لکھ دی۔ یہ تحریر تا حال غیر مطبوعہ ہے اور اسے ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں مرحوم کے ایک تبرک کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے:

''عزیزہ محترمہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

آپ نے رسالہ دانش (اسلام آباد) اور رسالہ فاران (کراچی، جولائی ۱۹۹۰ء) دیکھا ہوگا۔

امید ہے کہ عبدالرشید صاحب کی کتابیں آپ نے جمع کر لی ہوں گی۔

مرحوم کے ساتھ میرے تعلقات ۱۹۵۰ء سے آخر وقت تک رہے، جب میں اردو کالج کراچی میں آیا تھا۔ ۱۹۵۵ء میں کراچی یونی ورسٹی میں اور ۱۹۵۶ء میں یہاں سندھ یونی ورسٹی آ گیا۔ اس مدت میں ہمیشہ اُن کے در دولت پر جاتا رہتا تھا۔ یعنی ۵۰۵ پیر الٰہی بخش کالونی میں اور وہ بھی کبھی یہاں اور کبھی میرے مکان ۳۲۸ پیر الٰہی بخش کالونی میں تشریف لایا کرتے تھے۔ مجھ سے بہت زیادہ برادرانہ دوستی اور علمی دوستی تھی۔ میں کبھی ان سے مشورہ کرتا تھا اور کبھی وہ مجھ سے مشورہ کرتے تھے۔ اسرار خودی کا منظوم ترجمہ انھوں نے کیا تھا تو اس پر میں نے تبصرہ لکھا تھا۔ ان کا کلیات شائع ہوا تو اس پر میرا مقدمہ تھا۔ بہت مخلص اور بے لوث بزرگ تھے۔ وہ قرولی (جے پور) کے باشندے تھے۔ دہلی بڑے کھانے اور کھلانے کا بہت شوق تھا۔ دعوتیں بھی بہت کرتے تھے۔ میں نے

اپنی متعدد کتابیں انھیں پیش کی تھیں۔ انتقال کے قریب ایک ماہ پہلے میری ان سے آخری ملاقات ہوئی۔ پھر میں نے اپنی ایک کتاب ''باقیات باقی'' ان کو بھیجی تو معلوم ہوا کہ وہ اللہ کو پیارے ہو چکے ہیں۔

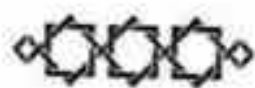
''میں نے جب اقبال اور قرآن کتاب لکھی تھی تو ان سے اقبال کے متعلق کئی کتابیں مطالعے کے لیے حاصل کی تھیں۔ علامہ اقبال سے جو شغف ان کو تھا، کم لوگوں میں دیکھا ہے۔ اسی شغف کی وجہ سے قریشی صاحب سے بھی ان کی بڑی دوستی تھی۔

''وہ اپنا ایک واقعہ سناتے تھے کہ منشی فاضل کا امتحان دینے کے لیے وہ اپنے چند دوستوں کے ساتھ لاہور گئے تو علامہ کے در دولت پر بھی حاضر ہوئے۔ مغرب کا وقت ہوا تو ہم لوگوں نے علامہ کے پیچھے مغرب کے فرض پڑھنے شروع کر دیے۔ انھوں نے الحمد کے بعد سورۃ القارعہ شروع کی۔ ۳،۲ آیتیں پڑھی ہوں گی کہ چیخ مار کر رونے لگے اور نماز چھوڑ کر الگ جا بیٹھے۔ مقتدی پریشانی میں مبتلا ہو گئے۔ کسی طرح نماز پوری کی اور علامہ کو روتا ہوا چھوڑ کر سب لوگ رخصت ہو گئے۱۱۔

''سید عبدالرشید صاحب عمر میں مجھ سے کچھ بڑے تھے۔ فجر سے پہلے کئی میل سیر کے لیے جاتے تھے۔ دبلے پتلے لیکن بڑے حوصلے والے تھے۔ غالب سے بھی ان کو شغف تھا لیکن اقبال کے شیدائی تھے۔ اسی وجہ سے میرے ان سے تعلقات زیادہ استوار رہے۔ ان کے بعض احباب نے انھیں بعد میں چھوڑ دیا تھا۔ شاید ان کی مصروفیات کی وجہ ہوگی لیکن میں نے اُن کو اور انھوں نے مجھ کو ہمیشہ یاد رکھا۔ وہ میرے بیٹے اور پوتے پر بھی بڑے شفقت فرماتے تھے اور میں تو یہاں حیدر آباد میں تھا۔ وہ ان بچوں سے ملنے بھی جاتے رہتے تھے۔

میرا پتا یہ ہے:

''۲، پرانی یونی ورسٹی

حیدر آباد''

حوالے اور حواشی:

۱۔ مکتوب فاضل بنام رفیع الدین ہاشمی، مشمولہ: سید محمد عبدالرشید فاضل بطور اقبال شناس۔ تحقیقی مقالہ: ایم اے اردو، اورینٹل کالج لاہور [۱۹۹۱ء] از سیدہ رضوانہ شبیر بخاری، ص ۱۱

۲۔ یہ معلومات رضوانہ شبیر بخاری کے مذکورہ بالا مقالے اور روز نامہ جسارت کراچی (۱۶ اپریل ۱۹۸۲ء) میں شائع شدہ فاضل مرحوم کے انٹرویو سے اخذ کی گئی ہیں۔

۳۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں: زینت افشاں، فنی تدوین: راشد حمید۔ مقتدرہ قومی زبان پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۱۱ء، ص ۱۷

۴۔ عبدالجبار شاکر: اخبار تحقیق، شمارہ ۱۶، جولائی- ستمبر ۲۰۰۵ء، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد، ص ۸

۵۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں، ص ۱۹

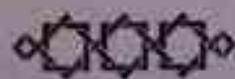
۶۔ اخبار تحقیق، شمارہ ۱۶، ص ۸

۷۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان، ص ۲۰

۸۔ اخبار تحقیق، شمارہ ۱۶، ص ۸

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں، ص ۴۲-۴۷

۱۱۔ راوی ثقہ ہیں۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ فاضل مرحوم نے واقعہ صحیح بیان نہیں کیا لیکن راقم کو اس پر یقین کرنے میں تردد ہے۔ میرا خیال ہے کہ ایسا نہیں ہوا ہوگا کیوں کہ اول: یہ اس زمانے (۱۹۲۷ء-۱۹۲۹ء) کا واقعہ ہے جب بعض عوارض کے باوجود، مجموعی طور پر اقبال کی صحت اچھی تھی مگر کوئی ایسی روایت نہیں ملتی کہ علامہ گھر پر باجماعت نماز پڑھتے ہوں اور کبھی امامت بھی کرائی ہو۔ دوم: علامہ قرآن پاک کا ترجمہ بخوبی سمجھتے تھے اور جب دو تین آیتوں کے بعد ان پر رقت طاری ہوئی اور رونے لگے تو نماز چھوڑ دینا جب کہ پیچھے کچھ مقتدی بھی ہوں، انتہائی باعثِ تعجب ہے۔ ہمارا مشاہدہ ہے کہ جہری نمازوں میں قرآن پاک پڑھتے ہوئے امام صاحبان پر کبھی کبھی رقت طاری ہو جاتی ہے لیکن پھر وہ اس پر قابو پا کر تلاوت مکمل کرتے ہیں اور نماز چھوڑ کر ایک طرف نہیں جا بیٹھتے۔ سوم: علامہ کے مزاج کے قطعی خلاف تھا کہ وہ امامت کرتے کیوں کہ ان کے ہاں آنے جانے والوں میں بہت سے باریش حضرات بھی ہوتے تھے۔ (اگرچہ امامت کے لیے داڑھی کی شرط نہیں ہے مگر) علامہ، ان کے مقابلے میں خود امامت کے لیے ہرگز رضامند نہ ہوتے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نعت نامے بنام صبیح رحمانی اور ڈاکٹر سہیل شفیق

عبدالکریم ☆

ڈاکٹر سہیل شفیق نے 'نعت نامے' کے لیے صبیح رحمانی کو لکھے گئے گیارہ سو سے زائد خطوط میں سے ۱۸۵ مکتوب نگاروں کے مجموعی طور پر ۵۱۲ خطوط کا انتخاب کیا ہے۔ ان کے مطابق اس ترتیب وانتخاب میں ایسے مکاتیب کو ترجیحاً پیش نظر رکھا گیا ہے جو علمی، ادبی، تحقیقی اور تنقیدی نکات پر مشتمل ہیں۔ کتاب ۹۳۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ جسے 'نعت ریسرچ سنٹر کراچی' نے شائع کیا ہے۔ کتاب کے مرتب نوجوان محقق ڈاکٹر محمد سہیل شفیق ہیں جو کراچی یونیورسٹی کے شعبہ اسلامی تاریخ میں اسسٹنٹ پروفیسر ہیں اور حافظ قرآن بھی ہیں۔ وہ معروف علمی وتحقیقی جریدے 'الایام' کی مجلس ادارت میں بھی شامل ہیں۔ متعدد تحقیقی مضامین لکھ چکے ہیں۔ ڈاکٹر سہیل شفیق نے پی ایچ ڈی ''جامعہ نظامیہ بغداد کا علمی وفکری کردار (۴۵۷ہجری تا ۶۵۶ ہجری)'' پر کیا۔ جبکہ ان کی مرتبہ کتب میں 'اشاریہ معارف'، 'اشاریہ نعت رنگ'، 'اشاریہ جہان حمد'، 'مشرق وسطیٰ کا بحران'، 'وفیات معارف' اور 'نعتیہ ادب کے تنقیدی زاویے' شامل ہیں۔ جبکہ زیر طبع کتب میں 'اشاریہ التفسیر' اور 'معارف شبلی' شامل ہیں۔

سہیل ۱۹/ مئی ۱۹۷۷ء کو کراچی میں پیدا ہوئے۔ ان کی ابتدائی تعلیم سے لے کر اعلیٰ تعلیم تک کے تعلیمی مدارج شہر قائد کے ہیں۔ میں ان سے آج تک نہیں ملا۔ تاہم فون پر رابطہ دو سال سے ہے۔ یکسو قسم کے محقق ہیں۔ لگی لپٹی رکھے بغیر بات کرنے والے، ہر بات کا مسکت جواب دینے والے؛ لیکن محبت کرنے والے انسان ہیں۔ تحقیق کی ابجد سے واقف ہیں اور جویندگان علم کی پیاس کو بجھانے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔ میں نے کئی بار موبائل فون پر انہیں مسائل، مضامین، کتابوں اور رسائل کے لیے تکلیف دی اور انھوں نے ناک بھوں چڑھائے بغیر جہاں تک ممکن ہوا، مدد دی اور مدد کی۔ جب سے ہماری یاد اللہ ہے 'الایام' باقاعدگی سے ارسال کرتے ہیں اور اس کے علاوہ علوم اسلامیہ، اسلامی تاریخ اور ثقافت سے متعلق کتب ورسائل بھی ارسال کرتے رہتے ہیں۔

☆ ڈاکٹر عبدالکریم، انوار شریف کالج، مظفر آباد، آزاد کشمیر۔

'نعت نامے' سہیل کی سب سے ضخیم تالیف ہے۔ کتاب کی طباعت بہت حد تک معیاری ہے اور املا کی اغلاط کم ہیں ۔ سہیل نے اپنی معروضات میں خود ہی تحریر کر دیا ہے کہ کسی بھی شخص کے خطوط کی روشنی میں اس کی اصل شخصیت کو دیکھا جا سکتا ہے ۔ کیونکہ خطوط سے اس کی جو شخصیت سامنے آتی ہے اصلاً وہی اس کی اصل شخصیت ہوتی ہے۔ تاہم ان خطوط کے مطالعے سے مسلکی اختلافات کھل کر سامنے ضرور آئے ہیں اور واقعی اس میدان میں کچھ مشاہیر کو میں نے برہنہ ہوتے دیکھا ہے۔ تاہم اکثر کے ساتھ 'صاف چھپتے بھی نہیں ، سامنے آتے بھی نہیں ' کا معاملہ ہے۔ سہیل کے مطابق یہ ۱۹۹۵ء سے ۲۰۱۴ء تک (تقریباً بیس سالہ مدت) کے خطوط ہیں ۔ تاہم ان میں سب سے قدیم خط ڈاکٹر عزیز احسن کا ۲۴/اگست ۱۹۹۴ء کا ہے جو دو عشروں سے 'نعت رنگ' سے تعلق استوار رکھتے ہیں ۔ 'نعت رنگ' اب ایک تحریک کا نام ہے ۔ جس نے تنقید نعت میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ہمارے ریسرچ سکالر تنقید نعت سے اب بھی واقف نہیں ۔ اس کی ایک مثال ہمارے ایک دوست کی ہے۔ جنھوں نے جب تنقیدِ نعت کا سنا تو پہلے استغفر اللہ کہا اور پھر فرمانے لگے کہ کیا نعت پر بھی کوئی گستاخ تنقید کر سکتا ہے؟

اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ 'نعت رنگ' اور اس کے مدیر اعلیٰ صبیح رحمانی اب پاکستانی معاشرے میں ہی نہیں پوری دنیا میں نعت کے حوالے سے ایک مستند نام ہیں ۔ ان کا ایک اہم کارنامہ ۲۰۰۲ء میں 'نعت ریسرچ سنٹر' کا قیام بھی ہے جس نے نعتیہ ادب کے طالب علموں نیز اساتذہ کو بھی ایک ایسا پلیٹ فارم مہیا کر دیا جس کا بنیادی مقصد نعت شناسی اور نعت فہمی کے بڑھتے ہوئے شعور اور ذوق کو تعلیمی اداروں اور جامعات تک وسعت دینا تھا۔ ان کی کوششوں سے ہی ایم ۔ اے ۔ کی سطح سے لے کر پی ایچ ۔ ڈی ۔ کی سطح تک کئی مقالے سامنے آئے ۔ یاد رہے کہ 'نعت رنگ' کے بیس شماروں کا اشاریہ بھی ڈاکٹر سہیل مرتب کر چکے ہیں ۔ سہیل نے مکاتیب اور خطوط میں مذکور شخصیات کے مختصر کوائف بھی دے دیے ہیں ۔ اس کتاب کے بطن سے ایک اور کتاب پیدا ہو سکتی ہے ۔ یعنی ان حضرات کے مختصر تعارف و خدمات پر مبنی ۔ اس کے علاوہ کتاب کے آخر میں اشاریہ بھی دے دیا ہے ۔ شخصیات کا اشاریہ ایک سکالر کے لیے مزید آسانیاں فراہم کر دیتا ہے۔ سہیل نے فہرست کو الفبائی ترتیب سے مرتب کیا ہے۔ اس طرح بعض بہت سینئر سکالرز مثلاً مشفق خواجہ بہت بعد میں چلے گئے ہیں ۔

مکتوب نگاروں میں ہر طرح کی شخصیات شامل ہیں ۔ مشفق خواجہ ، احمد ندیم قاسمی ، اسلوب احمد انصاری ، افتخار عارف ، امین راحت چغتائی ، ڈاکٹر انور سدید ، ڈاکٹر تحسین فراقی ، پروفیسر جگن ناتھ آزاد ، ڈاکٹر جمیل جالبی ، حفیظ الرحمٰن احسن ، حفیظ تائب ، ڈاکٹر خورشید رضوی ، راغب مراد آبادی ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ، ڈاکٹر رؤف پاریکھ ، پروفیسر سحر انصاری ، سلطان جمیل نسیم ، ڈاکٹر سلیم اختر ، ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان ، شان الحق حقی ، ڈاکٹر شکیل اوج ، ڈاکٹر شمس الرحمان فاروقی ، ڈاکٹر شوکت زریں ، ڈاکٹر طاہر تونسوی ، ڈاکٹر عارف نوشاہی ، عاصی کرنالی ، عباس رضوی ، ڈاکٹر عزیز احسن ، پروفیسر عنایت علی خان ، ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان ، ڈاکٹر فرمان فتح پوری ، کالی داس گپتا رضا ، علامہ کوکب نورانی ، گوہر ملتانی ، پروفیسر محسن احسان ، ڈاکٹر معین الدین عقیل ، ڈاکٹر وزیر آغا ، ڈاکٹر یونس اگاسکر ۔ اس طرح اس فہرست میں محققین ، نقادانِ فن ، شعراء سب شامل ہیں ۔ اس کے علاوہ اس فہرست میں مسلم ہی نہیں غیر مسلم بھی شامل ہیں ۔

اکثر خطوط میں مولانا کوکب نورانی کے تذکرے ہیں لیکن ان کے طویل خطوط بہر حال اس کتاب میں شامل نہیں۔ اس طرح یہ پہلو تشنہ لگتا ہے۔ مکتوب نگار پاکستان کے علاوہ ہندوستان، انگلستان، کینیڈا غرض پوری دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور سب کے سب ایک رشتے 'محمد ﷺ' سے محبت میں بندھے نظر آتے ہیں۔ بعض مکتوب نگاروں کے خطوط طویل بھی ہیں اور دلچسپ بھی جیسے احمد صغیر صدیقی۔ ان کے خطوط تحقیق کے نئے در بھی وا کرتے ہیں۔ تاہم اکثر خطوط میں جو موضوعات زیر بحث ہیں ان کا تعلق فرقہ وارانہ زیادہ ہے۔ جہاں ایک واضح تفریق یہ بھی نظر آتی ہے کہ جو شعراء ہیں تو ان کی بحثیں عروض اور شاعری سے متعلق ہیں، جو محقق ہیں تو انھوں نے تحقیقی پہلو کو سامنے لایا ہے اور جن کا تعلق خالصتاً اسلام اور فقہ سے ہے تو انھوں نے انہی مسائل اور معیارات پر بحث کی ہے۔ تاہم غنیمت یہ ہے کہ تقریباً تین چوتھائی کا انداز نظر اور انداز فکر محققانہ ہے اور ادب کے دائرے میں بحث کی ہے۔

کچھ محققین کم آمیز اور گوشہ گیر قسم کے بھی ہیں جیسے ڈاکٹر اختیار حسین کیف، لیکن ان کے مباحث بہت اہم اور دلچسپ ہیں۔ کچھ مکتوب نگاروں نے بہت مختصر خطوط لکھے ہیں حالانکہ ان کے نام بہت بڑے ہیں۔ شاید مصروفیات زیادہ ہونے کی وجہ سے جیسے اسلوب احمد انصاری۔ تاہم بیشتر خطوط میں تحقیق کا کوئی نہ کوئی در وا ہو ہی جاتا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر محمد اسماعیل آزاد کا مکتوب جس سے ہندوستان میں نعت پر ہونے والی تحقیق و تنقید کا پتہ چلتا ہے۔ انھوں نے تحریر کیا ہے کہ عالمی امن و امان کی ضمانت صرف رسول ختمی مرتبت کے پاس ہے۔ کیوں کہ آپ ﷺ رحمت بے کراں اور فیض بے نہایت کے منبع و مخرج ہیں۔ کاش یہ بات ہمارے فرقے سمجھ جائیں۔ ان کے ہی ایک مکتوب سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ پر دیوناگری رسم الخط میں ہندی ادب میں پہلی کتاب بھی ڈاکٹر اسماعیل آزاد کی ہے۔

ڈاکٹر اشفاق انجم نے نعتیہ اشعار پر زبان و بیان اور فکر کے اعتبار سے وقیع بحث کی ہے۔ اس میں عروض کی بحث بھی شامل ہے۔ ان کے خطوط کی اہمیت وقت کے ساتھ ساتھ بڑھے گی کہ ان کا معیار تحقیق جذباتی نہیں تجرباتی اور تجزیاتی ہے اور نعت تنقید میں اس رویے کی ضرورت ہے۔ کچھ خطوط نے تو ہماری آنکھیں ہی کھول دیں مثلاً افروز قادری چریا کوٹی کہ جنھوں نے یہ انکشاف کیا کہ قصیدہ بردہ امام بوصیری کا ہے ہی نہیں اور اس طرح قصیدہ سجاد بھی حضرت زین العابدین کا نہیں۔ کچھ مکتوب نگاروں کی تحریر پر تبصرہ کی ضرورت نہیں جیسے ڈاکٹر افضال احمد انور تحریر کرتے ہیں کہ 'اپنے نانا جان ﷺ کی بارگاہ اقدس میں عرض کر دینا حضورؐ! یہ آپؐ کی آل پاک کے غلاموں کا سگ ہے۔ اس پر کرم، اس پر شفقت'؛ فاعتبرو یا اولی الابصار۔ افضل خاکسار کے خط میں آپ کو وہی پرانی نور اور بشر کی بحث ملتی ہے۔

اقبال احمد فاروقی کے مکتوب سے معلوم ہوگا کہ کچھ لوگوں کو جب اپنی کتاب پر ایوارڈ نہیں ملتا تو ان کی تنقید میں تلخی آ جاتی ہے۔ پروفیسر محمد اقبال جاوید کے خطوط میں غلطیوں کی درستی ملتی ہے تو املا اور زبان و بیان کے مباحث بھی در آتے ہیں۔ امیر اسلام کی یہ بات پسند آئی کہ زبان کو قواعد پر سبقت حاصل ہے کیونکہ زبان پہلے وجود میں آئی قواعد بعد میں۔ اساتذہ قدیم کے اشعار صحت زبان کے سلسلے میں سند کا درجہ رکھتے ہیں۔ سرینگر کے ڈاکٹر جوہر قدوسی کے خط سے معلوم ہوا کہ کشمیر میں نعت

اکادمی' موجود ہے اور وہ اس کے بانی سیکرٹری ہیں۔ کشمیر کے معروف نعت گو شاعر مشتاق کاشمیری آزاد کشمیر میں قیام پذیر ہیں (اس کا ہمیں معلوم نہیں تھا۔ اب لکھوتے ہیں مشتاق صاحب کو)۔ ڈاکٹر جوہر نے ڈیڑھ درجن سے زائد ان مضامین کی فہرست بھی اپنے خط میں دی ہے جو ہندوستان کے اخبار اور رسائل میں وقتاً فوقتاً شائع ہوئے۔

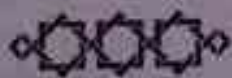
رشید وارثی کے خطوط سے یہ دلچسپ حقیقت سامنے آتی ہے کہ حضرت حسانؓ، حضورﷺ کے منبر پر نہیں بلکہ الگ چبوترے پر بیٹھ کر نہیں کھڑے ہو کر مدحت گوئی فرماتے تھے۔ ڈاکٹر رؤف پاریکھ کے یہ دو جملے بہت پسند آئے کہ اردو ادب کے تمام قادیانیوں، احمدیوں، لاہوریوں سے گزارش ہے کہ اپنے چہرے سے نقاب اتار کر کھلم کھلا سامنے آئیں تا کہ 'اردو ادب کی ترقی میں قادیانیوں کا حصہ' کے موضوع پر مقالہ لکھ کر کوئی احمدی کوئی ڈگری وغیرہ حاصل کر سکے۔ ڈاکٹر ریئس احمد نعمان نے کمال کے جملے لکھے ہیں کہ کجا نعت رسول اور کجا غالبؔ جیسا شرابی، جواری، بے نماز، بے روزہ، آزردہ جیسے دوست کا احسان فراموش، صحابہ کرامؓ پر اپنی نثر/نظم میں (اردو فارسی دونوں) تبرا لکھنے والا اور اسلامی عقائد و مسلمات کا مذاق اڑانے والا۔ ریاض حسین چودھری کو جانے کیوں اس بات پر دکھ اور اعتراض ہے کہ نعتیہ شاعری ۸۰ فیصد شرکیہ ہے۔

سعید بدر شاعر ہیں لیکن اکبر الہ آبادی کے اس مشہور شعر

ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں
فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں

کو ظفر علی خاں کا جانے کیوں لکھ گئے ہیں۔ عاصی کرنالی کا یہ فقرہ بجا لگتا ہے کہ اب تک کسی کو توفیق نہ ہوئی خصوصاً کراچی کی کسی دینی (ادبی) تنظیم کو کہ اس سلسلہ میں کوئی نشست رکھے اور دو چار آدمی مجھ پر اور کتاب پر اظہار خیال کر سکیں۔ یہ تو ہوتا ہے جناب: ہمارا سماج اتنی آسانی سے کہاں تسلیم کرتا ہے، تسلیم کروانا پڑتا ہے۔ تحقیق، تنقید، جذب و شوق کی بہترین مثال یحییٰ نشیط کے خطوط ہیں اور ہر قاری کو انہیں غور سے پڑھنا چاہیے۔

مکتوب نگاروں میں سے کچھ اب دنیا میں نہیں رہے جیسے مشفق خواجہ، جگن ناتھ آزاد وغیرہ۔ کچھ چراغ سحری ہیں جیسے ڈاکٹر انور سدید، حفیظ الرحمان احسن، پروفیسر عنایت علی خان، حمایت علی شاعر وغیرہ۔ اور خطوط کی اہمیت ویسے بھی مکتوب نگار کے دنیا سے اٹھ جانے کے بعد بڑھ جاتی ہے۔ ان خطوط کی بھی اہمیت وقت کے ساتھ بڑھے گی۔ اگر چہ ان خطوط کا دائرہ محدود ہے۔ تاہم یہ ایک منفرد تاریخ بھی تو ہے۔ ڈاکٹر سہیل شفیق کی صحت، عمر اور صلاحیتوں میں برکت کے لیے دعا گو ہوں۔

رپورتاژ

سیّد احمد شہیدؒ کی خدمات پر ایک بین الاقوامی کانفرنس کا احوال

محمد رشید ☆

۲۹؍جولائی تا ۳۱؍جولائی ہزارہ یونیورسٹی مانسہرہ میں قائم ''ہزارہ چیئر'' کے زیر اہتمام سید احمد شہیدؒ کی تحریک اور خدمات کے حوالے سے ایک بین الاقوامی سیمینار کا اہتمام کیا گیا۔ سیمینار کا مقصد سید احمد شہید اور اس کے پس منظر و اثرات کے بارے میں آگاہی پیدا کرنا اور مستقبل کے منظر نامے میں اس تحریک سے راہنمائی حاصل کرنا تھا۔ راقم کو اس سیمینار میں شرکت کرنے اور ''سید احمد شہیدؒ کی تحریک اور میر نثار علی عرف تیتو میرؒ کی تحریک کا باہمی تعلق'' کے عنوان سے مقالہ پیش کرنے کا موقع ملا جس کے لئے میں نے اپنے دیرینہ رفیق اور محترم دوست مولانا وقار احمد (لیکچرر اسلامیات، خان پور کالج، ہری پور، ناظم دورہ تفسیر، الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ) کا شکر گزار ہوں کہ یہ قیمتی موقع ان کی اطلاع وتحریض کی وجہ سے حاصل ہوا۔ اللہ تعالیٰ ان کو بہترین بدلہ عطا فرمائیں اور دین و دنیا کی تمام سعادتوں سے بہرہ مند فرمائیں۔

سیمینار کے منتظم ہزارہ یونیورسٹی کے شعبہ تعلیم کے چیئرمین ڈاکٹر منظور شاہ صاحب تھے۔ ڈاکٹر صاحب کی ہدایت پر پہلے ایک صفحہ پر مشتمل مقالے کا خلاصہ بھیجا گیا جس کا منتظمہ کمیٹی نے جائزہ لیا اور پھر بذریعہ ای میل اطلاع دی گئی کہ آپ مقالہ پیش کرنے آسکتے ہیں۔ سیمینار تین دنوں پر مشتمل تھا۔ پہلے دو دن مقالات پیش کیے گئے اور تیسرے دن شرکاء کے لئے سید صاحبؒ سے متعلقہ منتخب مقامات کی زیارت اور دیگر سیاحتی مقامات کی سیر کا انتظام کیا گیا تھا۔ پہلے دو دن سیمینار کے دو حصے تھے، صبح نو بجے سے ایک بجے تک کا وقت مہمانانِ خصوصی کی گفتگو کے لئے مختص تھا، جس کو Key Notes کا عنوان دیا گیا تھا اور دوسرے حصے میں مقالہ پیش کرنے والے شرکاء کے لئے ایجوکیشن ڈیپارٹمنٹ کے مختلف کمروں میں متوازی سیشنز میں مقالہ پیش کرنے کا اہتمام تھا۔ جن شرکاء نے مقالہ پیش کیا ان کی مجموعی تعداد ساٹھ کے لگ بھگ تھی۔

☆ مولانا حافظ محمد رشید، لیکچرر، شعبہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ ڈگری کالج، ڈسکہ، استاذ الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ۔

سیمینار کا آغاز ڈاکٹر منظور شاہ صاحب کے خوش آمدیدی خطاب سے ہوا۔ جس میں سیمینار کا مقصد بتایا گیا۔ ان کے بعد سیمینار کے مہمان خصوصی پروفیسر ڈاکٹر محمد اشرف عدیل نے بطور کی نوٹ سپیکر خطاب کیا۔ ڈاکٹر اشرف عدیل کا تعلق یونیورسٹی آف پنسلوینیا، امریکہ سے ہے اور وہ وہاں سے سیمینار میں شرکت کے لئے تشریف لائے تھے۔ ان کے خطاب کا عنوان ''معاشروں اور تحریکات کی کارکردگی جانچنے میں اعتدال بطور پیمانہ'' تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی آیت مبارکہ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (البقرہ: ۱۴۳) کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ اعتدال اس امت کا امتیازی وصف ہے اور اس امت کی اصلاح اسی وصف کو ہر شعبہ زندگی میں اپنانے سے ممکن ہے۔ انہوں نے اس بات پر بطور خاص زور دیا کہ کسی بھی قوم میں انقلاب کی ابتداء کلاس روم سے ہوتی ہے اس لئے ہمیں اپنے تعلیمی نظام کو بہتر اور موثر کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ اسی سے معاشرہ انقلاب سے روشناس ہوگا۔ سوال و جواب میں شرکاء کی طرف سے کافی اہم سوالات اٹھائے گئے جن کا ڈاکٹر صاحب نے عمدگی کے ساتھ جواب دیا۔

پہلے دن اسراء یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر عمر علی خان، ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان Keynote speaker میں شامل تھے۔ ڈاکٹر عمر علی خان کے مقالے کا عنوان "The renaissance of Millat-e-Muslima and its Resurrection after The Encounter of Balakot" تھا۔ یہ مقالہ انگریزی زبان میں بڑے جوشیلے انداز میں پیش کیا گیا۔ لوگوں نے توجہ سے سنا بھی، لیکن ان کے آیات اور احادیث کی غلط تلاوت کی وجہ سے عموی تاثر اچھا نہیں رہا۔ ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان جو کہ سرحد یونیورسٹی پشاور سے تشریف لائے تھے، ان کے مقالے کا عنوان تھا ''The Historical outcome of Armed Struggle by Syed Ahmed Shaheed: A Critical Analysis''۔ انہوں نے سیّد صاحبؒ کے سفر اور جد وجہد کی روداد داستان کے انداز میں سنائی۔ اس سیشن کے اختتام پر مانسہرہ کے سابق ضلعی خطیب اور بالاکوٹ میں مدرسہ سیّد احمد شہیدؒ کے مہتمم قاضی نے اپنے مختصر خطاب میں کہا کہ میری پرزور رائے بلکہ مطالبہ ہے کہ سیّد احمد شہیدؒ کی خدمات سے عوام الناس کو متعارف کروانے کے لیے ہزارہ یونیورسٹی کو ان کے نام سے موسوم کیا جائے۔ انہوں نے ضیاء دور کے ایک اعلان کا حوالہ بھی دیا جس میں ایک جگہ سیّد احمد شہیدؒ کے نام سے ایک لائبریری بنانے کا اعلان ہوا تھا اور سنایہ گیا تھا کہ فنڈز بھی جاری ہو چکے ہیں لیکن آج تک وہ لائبریری معرض وجود میں نہیں آسکی۔ ان کی دعا پر اس سیشن کا اختتام ہوا۔ پہلے دن کے keynote سیشن کے اختتام پر ہمارا تاثر یہ تھا کہ موضوع پر بہت کم بات ہوئی اور وعظ ونصیحت کی محفل زیادہ جمی رہی۔

دوسرے دن keynote والے سیشن میں ڈاکٹر سعید الرحمٰن اور کراچی سے تشریف لانے والی ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر کی گفتگو انتہائی عمدہ اور عین موضوع کے مطابق تھی۔ ڈاکٹر سعید الرحمٰن (صدر شعبہ اسلامیات، بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان) کے مقالے کا عنوان تھا "Syed Ahmed Shaheed's Mission of Reforming Muslim Society: Reseach and Analysis"۔ اپنے keynote خطاب میں انہوں نے سیّد صاحب کے جہاد کی ہمہ گیریت پر نہایت عمدہ گفتگو کی۔ انہوں نے کہا کہ عام طور پر سیّد صاحب کے جہاد کے بارے میں یہ تصور ہے کہ یہ سکھوں کے مقابلے میں ایک مسلح جد

وجہد تھی اور بس۔ حالانکہ سید صاحبؒ کے ہاں جہاد کا تصور بڑا وسیع ہے۔ اس میں عوامی بہبود، معاشرتی رسومات کی اصلاح اور عقائد کی درستگی سب شامل ہے اور سید صاحب کے حالات زندگی اس پر شاہد ہیں۔ گویا اس جہاد سے محض مسلح جدوجہد مراد لینا اس کی وسعت کو محدود کرنے کے مترادف ہے۔ ڈاکٹر صاحب سے چائے کے وقفہ کے دوران ہم نے ملاقات کی اور درخواست کی کہ کچھ وقت عنایت ہو تو مولانا وقار صاحب کے پی ایچ ڈی کے موضوع مقالہ اور کچھ دیگر امور پر راہنمائی حاصل کی جا سکے۔ انہوں نے سیشن کے دوران وقفہ میں ہم کو بلایا اور حضرت مولانا عبیداللہ سندھیؒ کے حوالے سے پی ایچ ڈی کے موضوعات سے انتہائی مفید راہنمائی فرمائی۔ راقم نے دوران گفتگو سوال کیا کہ کیا مدرسہ کے طلبہ کو مطالعہ کا عادی بنانے کے لئے کوئی ناول دیا جا سکتا ہے، جیسے کہ نسیم حجازی کے ناول ہیں تو انہوں نے برملا کہا کہ ایسے ناول انسان کے اندر ایک تخیلاتی دنیا تشکیل دیتے ہیں کہ ایک نجات دہندہ آئے گا اور کشتوں کے پشتے لگا کر قوم کو مصائب سے نجات دلائے گا۔ اس سے پھر وہ ساری زندگی کسی ایسے مسیحا کا انتظار ہی کرتے رہتے ہیں جو کہ ان کی نجات کا سندیسہ لے کر آئے اور یہ کوئی practical approach نہیں۔

ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر صاحبہ کی گفتگو بلاشبہ پوری کانفرنس کی جان کہی جا سکتی ہے اور ان کی گفتگو کے بعد سید حنیف رسول صاحب نے اٹھ کر برملا اقرار بھی کیا کہ شکر ہے آپ کی گفتگو ہوئی ورنہ کل سے سید صاحب کے متعلق کافی کنفیوژن پیدا ہو چکی تھی جس کا اب کافی حد تک ازالہ ہو چکا ہے۔ ان کے مقالے کا عنوان تھا "Political Vision of Sayyed Ahmad Shaheed"۔ اپنی گفتگو میں انہوں نے سید صاحب کے حالات سے متعلق تقریباً تمام کتب اور ماخذ کا انتہائی عمدہ اور بھرپور تنقیدی جائزہ پیش کیا اور سید صاحب کی جدوجہد کی عظمت کو اجاگر کیا۔ انہوں نے اپنی گفتگو کا اختتام سید صاحب کے حوالے سے ایک مثال پر کیا کہ دوران جنگ دو سپاہی ایک مورچے میں محصور ہیں، ان کے پاس ایک ہی بم ہے، دوسری طرف سے دشمن مسلسل فائرنگ کر رہا ہے اور گولیوں کی بوچھاڑ ہو رہی ہے، اس دوران ایک سپاہی نے اٹھ کر وہ اکلوتا بم دشمن کی طرف پھینکا۔ اب اگر وہ گولیوں کا نشانہ بننے سے محفوظ رہا تو لوگ اس کو شجاع اور بہادر کہہ کر اس کی تعریف کریں گے اور اگر وہ کسی گولی کا نشانہ بن کر جام شہادت نوش کر گیا تو یہی لوگ تنقید کرتے ہوئے یہ کہنے لگیں گے کیا ضرورت تھی جان گنوانے کی، انتظار کر لیتے، ایسے ہی اپنا نقصان کیا اور قوم کا بھی وغیرہ۔ سید صاحب کے بارے میں بھی ایسا ہی رویہ ہے، سید صاحبؒ وہ سپاہی ہیں جنہوں نے دشمن پر آخری حملہ کیا اور جان کی بازی ہار گئے اور بعد والے لوگ ان کی کوشش کو پس پشت ڈال کر ان پر تنقید کے نشتر چلانے لگے حالانکہ انہوں نے اس وقت کے معروضی حالات کے مطابق اپنا فرض ادا کر دیا۔

دوسرا اسیشن ظہر کی نماز کے بعد شروع ہوا، اس میں مقالہ پیش کرنے والے شرکاء نے اپنے مقالہ جات پیش کیے جس کا انتظام شعبہ تعلیم کے کلاس رومز میں کیا گیا تھا۔ چار کمرے منتخب کیے گئے تھے اور ہر کمرے میں تقریباً پانچ سے چھ مقالہ نگاروں نے اپنے مقالہ جات پیش کیے۔ اس طرح دو دنوں میں تقریباً بیس کے قریب مقالے پیش کیے گئے۔ کانفرنس کے اس حصے میں سید صاحبؒ کی تحریک کے حوالے سے جو نکات زیادہ زیر بحث رہے ان میں سے چند اہم نکات حسب ذیل ہیں:

۱۔ سید احمد شہیدؒ کی تحریک برطانوی ایمپائر کی حکمت عملی کا نتیجہ تھی، اس کی دلیل یہ دی گئی کہ انگریز سامراج نے سب سے

پہلے بنگال کے علاقوں پر قبضہ کیا اور سید احمد شہیدؒ کی تحریک کی تقریباً ساری افرادی قوت انہیں علاقوں سے تعلق رکھتی ہے۔ سید احمد شہیدؒ کے مریدین کا سب سے بڑا حلقہ بھی انہیں علاقوں میں تھا۔ انگریز ایمپائر کو اس وقت زیر قبضہ علاقوں پر اپنا قبضہ مستحکم کرنے اور مزید علاقوں پر قبضہ کرنے کے لیے جن دو قابل ذکر مزاحمتوں کا سامنا تھا وہ ایک بنگال اور ملحقہ علاقوں میں موجود مسلم مزاحمتی عنصر تھا اور دوسرا پنجاب کے علاقوں میں سکھ راج تھا، انگریزوں نے اپنے زیر قبضہ علاقوں سے یہ ساری قوت مجتمع کر کے سکھوں کے خلاف کھڑی کر دی جس سے جہاں یہ مسلم مزاحمتی قوت تباہ ہو گئی وہیں سکھوں کی قوت کا بھی کافی حد تک توڑ ہو گیا، اس طرح برطانوی ایمپائر نے اپنے دونوں مقاصد حاصل کر لئے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ یہ ساری تحریک اصل میں برطانوی ایمپائر کی حکمت عملی کا نتیجہ تھی اور جس طرح ہم عصر حاضر میں افغانستان و دیگر علاقوں میں امریکی ایمپائر کے ہاتھوں استعمال ہو رہے ہیں۔ سید صاحبؒ کے ساتھ بھی اسی طرح کا معاملہ ہوا۔ یہ نظریہ GPGC, Mansehra سے آئے ہوئے ڈاکٹر ریاض حسین صاحب نے پیش کیا جن کے مقالے کا عنوان تھا

"The Study of Jihad Movement Through Imperialist Perspective"۔

۲۔ سید احمد شہیدؒ کی تحریک جہاد اصلاً انگریزوں کے خلاف تھی اور ان کا سکھوں کے ساتھ ٹکراؤ ان کے مشن کی ایک ناگزیر قسط تھی۔ اس کے دلائل میں سید صاحب کے وہ خطوط پیش کیے گئے جو انہوں نے ہندو راجاؤں کو لکھے جن میں ان کو تعاون کرنے اور اس تعاون کے بدلے میں ان کی راجدھانیاں قائم رہنے کی یقین دہانی کروائی گئی تھی۔ اس کا مطلب تھا کہ سید صاحب کا اصل ہدف انگریزوں کو ہندوستان سے نکالنا تھا نہ کہ سکھوں یا دوسری اقوام کے ساتھ جنگ چھیڑ دینا۔ اس موقف پر کافی لے دے ہوئی اور عمومی سامعین نے اس کو قبول نہیں کیا۔ ان کا خیال تھا کہ سید صاحب کے پیش نظر صرف انگریزوں کا اخراج نہیں تھا بلکہ وہ ایک اسلامی ریاست کے قیام اور خلافت علی منہاج النبوت کے احیاء کے لیے نکلے تھے۔ مندرجہ بالا موقف کی نمائندگی سید حنیف رسول نے کی جو ایڈورڈ کالج، پشاور سے آئے تھے۔ ان کے مقالے کا عنوان تھا "Revisiting Syed Ahmad Shaheed's Tehreek-e-Mujahideen: First Liberation Movement of Wali Ullahi School".

۳۔ سید احمد شہیدؒ کی تحریک کا دو قومی نظریہ سے کیا تعلق ہے؟ اس ضمن میں عام تاثر وہی رہا جو ہمارے معاشرے میں پایا جاتا ہے کہ دو قومی نظریہ شاہ ولی اللہؒ بلکہ ان سے بھی پہلے شروع ہوتا ہے اور قیام پاکستان تک پہنچتا ہے۔ اس معاملے میں ایک دلچسپ بحث کانفرنس کے تیسرے دن ٹور کے موقع پر ہوئی۔ ٹور سے واپسی پر ایک جگہ چائے کے لئے رکے تو شرکاء میں دو قومی نظریہ کی تعریف پر بات چلی۔ اسراء یونیورسٹی اسلام آباد سے آئے ہوئے ڈاکٹر ریاض سعید نے کہا کہ دو قومی نظریہ یہ ہے کہ ہندو اور مسلم دو الگ الگ قومیں ہیں کیونکہ ان کا مذہب، رسوم و روایات اور طرز زندگی مختلف ہے۔ اس موقع پر مولانا وقار احمد نے سوال کیا کہ پاکستان میں بسنے والے ہندو اور سکھ پھر کس قومیت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کے شناختی کارڈ میں قومیت کے خانے میں کیا لکھا ہوتا ہے؟ ان کے سوال پر کچھ دیر کے لیے شرکاء خاموش

ہوئے تو درمیان میں راقم نے یہی سوال ہندوستان کے مسلمان باسیوں کے بارے میں اٹھایا تو ایک صاحب کہنے لگے کہ ان کو الگ کرنے کے لئے شناختی کارڈ کے خانے میں مذہب کا خانہ موجود ہے۔ اس پر عرض کیا کہ مذہب کا خانہ موجود ہے لیکن قومیت "Nationality" کے خانے میں وہ بھی پاکستانی ہی ہیں، یہاں پر دوقومی نظریہ کہاں گیا؟" اس پر شرکاء کی طرف سے کوئی تسلی بخش جواب نہ آسکا۔ ہمارا اصرار تھا کہ قومیت کا جو تصور مولانا سید حسین احمد مدنی نے پیش کیا تھا وہ عملی طور پر آج بھی پاکستان سمیت دنیا بھر میں رائج ہے اور یہی عملی طور پر ممکن بھی ہے۔ اور دوقومی نظریہ ایک وقتی ضرورت تو کہا جاسکتا ہے لیکن اس کو عملی طور پر نا قابل عمل ہی سمجھا گیا ہے اور قومیت کے خانے میں آج بھی وطن اور خطہ زمین کی بنیاد پر ہی قومیت درج کی جاتی ہے۔ کافی گرما گرم بحث ہوئی۔ آخر میں ڈاکٹر ریاض صاحب نے یہ کہا کہ اس بحث سے میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ مجھے اس موضوع پر مزید مطالعہ کرنا چاہئے اور انہوں نے مولانا وقار صاحب کا شکریہ ادا کیا کہ اس بحث کا ایک اہم پہلو سامنے لائے ہیں۔ ان کے مقالے کا عنوان تھا "Syed Ahmed Shaheed Movement and the Two Nation's Theory (Struggle for a Separate Identity in Indian Subcontinent)"۔

۴۔ سید صاحب کی تحریک کے عصر حاضر کے ساتھ تعلق پر جو سوال بار بار زیر بحث آیا وہ ان کی تحریک اور طالبان تحریک خصوصاً پاکستانی طالبان کے نظریات کے درمیان مماثلت کا سوال تھا۔ یعنی سید صاحب اگر ہتھیار اٹھا کر ایک خطہ لینا چاہتے ہیں اور اس ضمن میں مسلح کوشش کرتے ہیں تو وہ جہاد کہلاتا ہے اور طالبان اگر یہی کام کرتے ہیں تو وہ دہشت گردی کہلاتی ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ گویا طالبان تحریک سید صاحب کی جدوجہد کا ہی ایک تسلسل ہے۔ اس سوال پر کافی محتاط گفتگو ہوئی اور کوئی بات واضح نہ ہوسکی لیکن عام شرکاء کی باڈی لینگویج سے ایسا احساس ہوتا تھا کہ لوگ اس معاملے میں کنفیوژن کا شکار ہیں اور ان کے ذہنوں میں اس حوالے سے کوئی تسلی بخش تصور نہیں ہے، لیکن اتنا ضرور ہے کہ سید صاحب کے حوالے سے عقیدت واحترام اور طالبان کے حوالے سے برعکس رویہ دیکھنے میں آیا خصوصاً پاکستانی طالبان کے حوالے سے۔

۵۔ راقم کا مقالہ ''سید احمد شہید کی تحریک جہاد اور میر نثار علی عرف تیتو میر کی تحریک کا باہمی تعلق: تحقیقی مقالہ'' کے عنوان سے تھا۔ جس میں یہ موقف اختیار کیا گیا کہ تیتو میر کا تعلق سید صاحب سے ضرور تھا اور انہوں نے ان کے سفر حج سے پہلے یا دوران سفر ان کے ہاتھ پر بیعت بھی کرلی تھی اور غیر مستند روایت کے مطابق سید صاحب نے ان کو اپنا خلیفہ بھی مقرر کیا تھا، لیکن ان کی تحریک کو مزاحمتی تحریک تو کہا جاسکتا ہے جو کہ حالات کے جبر کی وجہ سے ان کو منظم کرنا پڑی لیکن اس کے پیچھے تحریک مجاہدین کا وہ اساسی تصور نہیں تھا کہ قوت جمع کرکے کسی علاقے پر قبضہ کیا جائے اور اسلامی تعلیمات کا نفاذ کیا جائے، بلکہ اپنی ابتداء میں یہ ایک اصلاحی تحریک تھی جس کا مقصد غلط رسوم کا قلع قمع اور مسلمانوں کے عقائد کی اصلاح کے ساتھ ان کی دینی تعلیم کا مناسب بندوبست کرنا تھا، یہ اصلاحی تحریک کچھ مسلمانوں کی ریشہ دوانیوں اور ہندو

راجاؤں کے مظالم کی وجہ سے مسلح مزاحمت میں تبدیل ہوگئی۔ ہاں اختتام پر جب تیتو میر شہیدؒ نے کچھ علاقوں پر قبضہ کرلیا تو انہوں نے کچھ عرصہ کے لئے اپنی آزاد حیثیت اور برطانوی تسلط و ہندو راجاؤں کی عملداری سے نکل جانے کا اعلان کیا تھا جس کی وجہ سے ان کے خلاف ایک بڑا آپریشن کیا گیا اور وہ اپنے سینکڑوں ساتھیوں سمیت شہید ہوئے۔ ان کی شہادت سید صاحب کی شہادت سے کچھ عرصہ بعد ہوئی ہے۔

۶۔ مولانا وقار صاحب (لیکچرار اسلامیات، گورنمنٹ کالج، خانپور) کے مقالے کا عنوان تھا ''تحریک مجاہدین کی ناکامی کے اسباب وجوہ: تجزیاتی مطالعہ''۔ اس میں انہوں نے بڑی تفصیل سے ان وجوہات پر گفتگو کی ہے جن کی وجہ سے سید صاحب کی تحریک بظاہر ناکامی سے دوچار ہوئی۔ اس میں انتظامی امور میں لاپرواہی، علاقائی حالات کے بارے میں غلط اندازے، مقامی لوگوں کا غیر تربیت یافتہ ہونا، گردونواح کے کچھ مسلمانوں کی مفاد پرستی اور کئی دیگر وجوہات پر بات ہوئی جو کہ سید صاحبؒ کی تحریک کی ناکامی کا باعث بنے۔ لوگوں نے انتہائی توجہ سے سنا اور کثیر سوالات کے ذریعے اس میں اپنی دلچسپی کا اظہار کیا۔

ان مقالات کے علاوہ دیگر عنوانات پر بھی گفتگو ہوتی رہی، مثلاً سید صاحب کے بعد ان کی تحریک کا تسلسل کہاں تک رہا اور کس کس نے ان کا مشن جاری رکھنے کی کوشش کی؟ اسی طرح جو لوگ مقتل سے بچ گئے وہ کس طرف گئے اور ان کی زندگی کی کیا مصروفیات ہیں؟ بہر حال کانفرنس کے دوران بہت اچھا علمی ماحول بن گیا اور شرکاء نے ایک دوسرے کے مطالعہ ومعلومات سے بھرپور استفادہ کیا۔ بجا طور پر ہزارہ یونیورسٹی کی انتظامیہ، ہزارہ چیئر کے منتظمین اور خصوصاً ڈاکٹر منظور حسین شاہ صاحب اس اہم موضوع پر کامیاب بین الاقوامی کانفرنس کے انعقاد پر مبارک باد کے مستحق ہیں۔ کچھ انتظامی خامیاں ضرور ہیں لیکن علمی استفادہ وافادہ خوب ہوا۔ اللہ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے اور اسی طرح اہم موضوعات پر کانفرنسز اور سیمینارز منعقد کرنے کی توفیق مزید مرحمت فرمائیں۔ آمین بجاہ النبی الکریم صلی اللہ علیہ وسلم۔

❁ ❁ ❁

(مطبوعہ ماہنامہ الشریعہ، ستمبر ۲۰۱۵ء)

اردو ترجمہ فارسی مکاتیبِ شبلی (قسط اوّل)

خالد ندیم ☆ / نوید احمد گل ☆☆

شبلی نعمانی کے خطوط اوّل اوّل ان کے شاگردِ رشید سید سلیمان ندوی نے مکاتیبِ شبلی کے نام سے دو جلدوں (۱۹۱۶ء۔۱۹۱۷ء) میں مرتب کیے۔ ان کے بعد مولوی محمد امین زبیری نے خطوطِ شبلی (اوّل س ن، دوم ۱۹۳۰ء) کے نام سے ایک مجموعہ مرتب کیا۔ حال ہی میں ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی نے مکتوباتِ شبلی (۲۰۱۲ء) کے نام سے ایک مجموعہ پیش کیا، نیز بعد میں دستیاب ہونے والے شبلی کے بعض خطوط انھوں نے شبلی کے نام اہلِ علم کے خطوط (۲۰۱۳ء) میں شامل کر دیے ہیں اور آج کل ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر شمس بدایونی کلیاتِ مکاتیبِ شبلی کی ترتیب میں مصروف ہیں۔ تقریباً ایک صدی کے اس سفر میں مکاتیبِ شبلی جلد دوم (۱۹۱۷ء) میں شبلی کے تینتیس فارسی مکاتیب اردو ترجمے سے محروم رہے۔ حیرت کی بات ہے کہ غالب و اقبال کے تمام غیر اردو خطوط کا ترجمہ ہو چکا ہے، لیکن شبلی کی طرف کسی کی توجہ نہ ہو سکی۔ حیاتِ شبلی میں سید سلیمان ندوی نے ان فارسی خطوں سے جابجا استفادہ کیا، لیکن فارسی اندراجات کے ترجمے کی ضرورت محسوس نہ کی۔

عہدِ حاضر میں برصغیر میں فارسی زبان و ادب کی کمزور ہوتی ہوئی روایت کے پیشِ نظر ان خطوں کے اردو ترجمے کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے، چنانچہ اس بات کو مدِنظر رکھتے ہوئے علامہ شبلی کے جملہ فارسی خطوط اردو میں پیش کیے جا رہے ہیں۔

میں پروفیسر اشتیاق احمد ظلی (اعظم گڑھ)، ڈاکٹر علی بیات (تہران) اور ڈاکٹر طاہر حمید تنولی (لاہور) کا بے حد ممنون ہوں، جنھوں نے کمال مہربانی سے ترجمے پر نظرِ ثانی کی اور نہایت مفید مشورے دیے۔ اس امر کا اعتراف کیا جانا ضروری ہے کہ ان تجاویز کی روشنی میں یہ ترجمہ بہت بہتر ہو گیا ہے۔

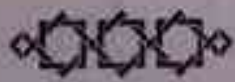
ترجمے کو حتمی شکل دیتے وقت یہ امر پیشِ نظر رہا کہ شبلی یہ خطوط اگر اردو میں لکھتے تو ان کا اسلوبِ نگارش کیا ہوتا۔

☆ ڈاکٹر خالد ندیم، صدر شعبہ اردو، سرگودھا یونیورسٹی، سب کیمپس بھکر۔

☆☆ ندیم احمد گل، استاد شعبہ فارسی، گورنمنٹ وارث شاہ کالج، جنڈیالہ شیر خاں، شیخوپورہ۔

اگرچہ فارسی مکاتیب سے شبلی کے کسی منفرد اسلوب کی واضح نشان دہی نہیں ہوتی، لیکن ان کے ہاں بالعموم عبارت آرائی سے احتراز برتا جاتا ہے، چنانچہ ان تراجم میں شبلی کے اس اختصار اور جامعیت کو پیش نظر رکھنے کی مقدور بھر کوشش کی گئی ہے۔ واضح رہے کہ بعض خطوں میں انھوں نے اپنے جذبات و احساسات کے اظہار میں زبان و بیان کی بعض خصوصیات کو بھی جگہ دی ہے۔ ایسے مقامات پر ان کے رنگ اسلوب سے صرف نظر نہیں کیا گیا۔

یہ خطوط چند ایک کے علاوہ بالعموم مختصر ہیں۔ ان خطوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ شبلی اوائل عمری میں فارسی میں مکتوب نگاری کرتے تھے، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان کی توجہ اردو کی طرف ہوگئی اور پھر زندگی بھر تمام خط کتابت اردو ہی میں کی۔ یوں تو کم و بیش ایک ہزار خطوں میں تینتیس مراسلات کوئی نسبت نہیں رکھتے، لیکن اپنے بعض مندرجات کے باعث شبلی شناسی میں ان مکتوبات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ان مکاتیب کا تعلق شبلی کے آخری تعلیمی زمانے، روزگار کے لیے تگ و دو، عارضی اسامی پر قرق امینی، والد کی طرف سے نیل کے کارخانے میں تعیناتی، وکالت کے امتحان اور علی گڑھ مسلم کالج کی ملازمت کے ابتدائی دور سے ہے۔ یہ وہ دور تھا، جب شبلی شدید مالی، ذہنی اور روحانی مشکلات کا شکار تھے۔ ایک طرف تو انھیں انگریزی زبان کی عدم تحصیل کی بنا پر کم تر خیال کیا جاتا تھا اور دوسری جانب خاندان اور دوستوں سے جدائی برداشت کرنی پڑتی ہے۔ وہ بستی گئے یا علی گڑھ، انھیں اپنے احباب کی زود فراموشی کا گلہ رہا۔ شیخ عجیب اللہ، مہدی حسن، مولوی حمید الدین، مولوی محمد عمر اور مولوی محمد سمیع کے نام ان کے اکثر خطوں سے ایسی ہی صورت حال کا علم ہوتا ہے۔ ان خطوں سے ان کی ابتدائی زندگی کی مشکلات کا اندازہ بخوبی ہوتا ہے۔ اس قسط میں پہلے انیس خطوط کا ترجمہ دیا جا رہا ہے، دوسری قسط میں بقیہ چودہ مراسلات کا ترجمہ پیش کیا جائے گا۔

ترجمہ مکاتیب

بنام شیخ حبیب اللہ[۱]

(۱)

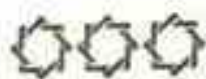
مکرمی خدمت جناب والد ماجد

آج مجھے گھر چھوڑے اور اجنبیوں کے ساتھ رہتے دو مہینے ہو رہے ہیں۔ مجھے [آپ کی طرف سے] پچیس روپے عنایت ہوئے تھے: جن میں سے تین روپے اعظم گڑھ سے جونپور تک تانگے کے کرایے پر اٹھ گئے، سات روپے سہارنپور جانے کے لیے ریل کے ٹکٹ پر صرف ہوئے اور پانچ روپے وہاں سے لاہور آنے پر؛ یوں دس روپے باقی بچے۔ یہاں پہنچتے ہی ایک دو روپے حوائج ضروریہ پر خرچ ہو گئے۔ چونکہ یہاں رہائش کا کوئی انتظام نہ تھا، مکان ایک روپیہ کرایے پر لیا اور یوں دو ماہ میں

دو روپے کرایے پر اُٹھ گئے: جو باقی بچ رہے، وہ خوراک پر خرچ ہو گئے۔ اگر انصاف سے دیکھا جائے تو میں نے جس قدر کفایت سے کام لیا کہ اس سے زیادہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ چونکہ مزاج گرامی کسی قدر برہم تھا[۳] اس لیے خرچ بھیجنے کی زحمت دینے سے باز رہا۔ [لیکن] اَب مشکل میں ہوں؛ اور کیا کہوں، تاخیر ہوئی تو مصائب مزید بڑھ جائیں گے۔

حد ادب شبلی نعمانی

۱۲۸۹ھ[۴]

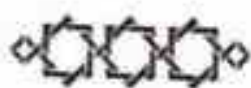
❁❁❁

۱۔ مولانا کا سب سے پرانا خط، جو مجھ کو مل سکا ہے، یہی ہے۔ یہ طالب علمی کا خط ہے، جب وہ ادب پڑھنے کو مولانا فیض الحسن صاحب سہارنپوری، عربی پروفیسر اورینٹل کالج لاہور کے پاس گئے ہیں۔ اس وقت تک اعظم گڑھ سے جونپور تک ریل بھی نہ تھی۔ (سید سلیمان ندوی)

شیخ حبیب اللہ (م: ۱۲ر نومبر ۱۹۰۰ء) اعظم گڑھ کے معروف وکیل تھے۔ نیل اور شکر کے کارخانے لگائے اور ان کی آمدنی سے دیوارا کا پورا علاقہ خرید کر زمینداری کو مستحکم کیا۔ اعظم گڑھ میں عربی مدرسہ قائم کیا۔ سرسید سے متاثر تھے، چنانچہ انھوں نے کالج کی تعمیرات کے لیے ۱۲۵ ر روپے دیے اور شبلی کے بعد اپنے تینوں بچوں کو علی گڑھ سے تعلیم دلوائی۔

۲۔ اعظم گڑھ سے جونپور تک فاصلہ ۶۴ ر کلومیٹر ہے، جونپور سے سہارنپور تک ۸۲۸ ر کلومیٹر اور سہارنپور سے لاہور تک ۴۱۲ ر کلومیٹر ہے، گویا اعظم گڑھ سے لاہور تک کا کل فاصلہ تقریباً ۱۳۲۶ ر کلومیٹر بنتا ہے۔

۳۔ مولانا کے والد حصولِ علم اور اس کے لیے اس سفر کو غیر ضروری سمجھتے تھے، مزید برآں اپنے فرزند اکبر کو آنکھوں سے اوجھل نہیں کرنا چاہتے تھے، اس لیے وہ اس فیصلے کے باعث شبلی سے کسی قدر ناراض تھے۔

۴۔ ۱۲۸۹ھ کا دورانیہ ۱۱ر مارچ ۱۸۷۲ء سے ۲۹ر فروری ۱۸۷۳ء کو محیط ہے۔ مکاتیب شبلی جلد دوم کی اشاعتوں ۱۹۱۷ء اور ۱۹۷۱ء میں یہی ہجری سال (۱۲۸۹ھ) درج ہے، البتہ سید سلیمان ندوی نے حیات شبلی میں رامپور اور لاہور کے تعلیمی سفر کا دورانیہ ۱۲۹۱ھ و ۱۲۹۲ھ تحریر کیا ہے۔

❁❁❁

اعلیٰ حضرت!

آداب۔ مَیں خیریت سے ہوں اور آپ کی خیریت کا طالب ہوں۔ والا نامہ ملا، جان و دل کو قرار آ گیا۔ کچھ دن پہلے عریضہ مع گلستان مطبوعہ لندن آپ کی خدمت میں ارسال کیا تھا، اگر نہیں ملا تو میرے بخت کی نارسائی، اس میں میری کوئی خطا نہیں۔

چند روز بعد یہاں مدرسے۱ میں تعطیلات ہونے والی ہیں، جو دو ماہ تک چلیں گی۔ استاد محترم۲ اپنے وطن، یعنی سہارنپور تشریف لے جائیں گے۔ میں اتنے دنوں ناغہ نہیں کرسکتا، اس لیے میں نے بھی سہارنپور کا عزم کرلیا ہے؛ باقی جو اللہ کی مرضی۔

طرفہ تماشا، عزیزی مہدی کا کہنا ہے کہ 'جناب مولانا محمد فاروق صاحب میری تعلیم میں تساہل سے کام لیتے ہیں'، جب کہ جناب ممدوح لکھتے ہیں کہ 'عزیز مذکور کا تعلیم کی طرف التفات نہیں'۔ خدا ہی جانتا ہے کہ ان میں حق بجانب کون ہے؟

والدہ محترمہ کی خدمت میں آداب، بھائی صاحب اور حضرت منشی صاحب کی خدمت میں تسلیم اور عزیزی محمد اسحاق کے لیے سلام و دعا۔

محمد شبلی عفی عنہ

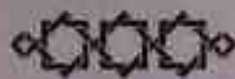
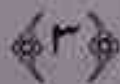
(لاہور)۳

۱ اورینٹل کالج لاہور۔ (سید سلیمان ندوی)

۲ مولانا فیض الحسن سہارنپوری۔ (سید سلیمان ندوی)

۳ یہ خط بھی لاہور ہی سے لکھا گیا اور چونکہ حیاتِ شبلی میں سید سلیمان ندوی کے اس جملے ...... 'مولانا فیض الحسن صاحب کے قلیل المدت درس کا نقش علامہ مرحوم پر کس قدر گہرا پڑا تھا ......' سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مدت چند مہینوں پر محیط ہے، چنانچہ اگر اس درس کو ۱۲۸۹ھ کے اواخر (جنوری فروری ۱۸۷۳ء) سے بھی شروع کیا جائے تو 'قلیل المدت درس' کا اختتام مارچ اپریل یا زیادہ سے زیادہ مئی جون ۱۸۷۳ء میں ہوگیا ہوگا، لہٰذا اس خط کی تحریر کا یہی زمانہ ہوسکتا ہے۔

بنام شیخ عجیب اللہ

﴿۳﴾

محترم و مکرم چچا جان! تسلیم و نیاز

میں بروز دوشنبہ ۱۴ رجنوری کو علی گڑھ پہنچ گیا، لیکن سفر کی تھکان کے باعث آرام کرتا رہا۔ اس مرتبہ عزیزوں میں سے کوئی ساتھ نہ تھا، لہٰذا بات کس سے کرتا، دل کی بھڑاس کیسے نکالتا؟ ایک عجیب بے کلی سی طاری رہی اور دل میں طرح طرح کے دوسے پیدا ہوتے رہے۔ وہ تمام باتیں، جو اعزہ وطن میں کہتے تھے، یاد آتی اور خون رُلاتی رہیں۔ آنکھوں میں وہ منظر گھومتا رہا کہ دوستوں کی محفل جمی ہوئی ہے اور ہر کوئی اپنی اپنی سنا رہا ہے کہ اچانک کوئی پوچھتا ہے کہ جو کچھ تمھیں علی گڑھ میں حاصل ہے، کیا اس پر خوش ہو؟ کہیں اسے قسمت کا لکھا سمجھ کر قبول تو نہیں کرلیا اور حاسدوں کے خوف سے راضی برضا تو نہیں ہوگیا۔ میں کبھی

تو خاموش رہتا ہوں اور کبھی ان الزامات کا جواب دینے کی کوشش کرتا ہوں کہ یارو! انصاف اطاعت سے بالاتر ہے۔ میرے اختیار میں کچھ نہیں، میری غلطیوں پر گرفت نہ کرو۔ مجھے بھی معلوم ہے کہ یہ کم مایہ خدمت میرے لائق نہیں اور اگر اپنے موجودہ منصب کے حوالے سے کچھ کہوں تو یہ کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس سے بہتر چاہیے اگر کیا کیا جائے کہ والد صاحب قبلہ وکالت کے سوا کسی چیز پر راضی نہیں اور اگر مجھ آزادہ رو کو وکالت پسند نہیں تو انصاف کرو، اس میں کون سا گناہ ہے؟ میں جب تک والد صاحب قبلہ کے زیر سایہ رہوں گا، اسی وضع پر رہوں گا۔ افسوس اُس وقت پر، جب تقدیر بگڑ جائے اور اختیار چھن جائے۔ اس دور آشوب میں دل کو [کسی پل] قرار نہیں۔ اگر میں خواہی نخواہی وکالت اپنا بھی لوں اور اپنا کچھ خیال نہ کروں٢ اور اس ذلت و پریشانی سے جسم و شکم کی پرورش کروں۔ اسی فکر میں غلطاں و پیچاں تھا کہ میاں ابراہیم اندر آئے، یوں بے کلی کسی قدر کم ہوئی اور کشاکش غم سے کچھ نجات ملی۔ وہ مجھے عزیزوں کے حالات اور بندول و اعظم گڑھ کے مدرسوں کی کیفیت سے بالتفصیل مطلع کریں گے۔

یہ عریضہ عزیزی محمد سمیع یا عبدالحمید کے سپرد کر دیجیے اور اسے ضائع نہ کیجیے۔٣

شبلی نعمانی

١٦ر جنوری ١٨٨٤ء

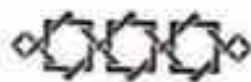
---

١ علامہ شبلی کے دادا منشی حسن علی کے چار بیٹے تھے، یعنی شیخ حبیب اللہ، شیخ مجیب اللہ، شیخ عجیب اللہ اور شیخ نجیب اللہ۔ سید سلیمان ندوی کے خیال میں، یہ خط غالباً شیخ عجیب اللہ کے نام ہے۔ (حیات شبلی، ص ٨٣)

٢ اللہ رے انقلابات حالات! (سید سلیمان)

٣ مولانا کو اپنے فارسی خطوط کے محفوظ رکھنے کا شوق تھا۔ (سید سلیمان)

بنام مہدی حسن١

(٤)

باز گلبانگ پریشان می زنم   آتشے در عندلیباں می زنم

حجلۂ گل بہر من کروند و من   سر بدیوار گلستاں می زنم

المہدی باللہ

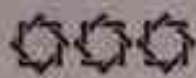
حیاک اللہ۔ کل کالون صاحب٢ سے اچانک ملاقات ہوگئی، وہ میرے اور میرے خاندان سے متعلق پوچھتے رہے اور میں ایک ایک کر کے بتاتا رہا۔ وہ بڑی تعظیم سے پیش آئے، البتہ معذرت کی کہ اس سال تو میں اردو کے پرچے نہیں دیکھ رہا۔ غم

زدہ واپس آیا اور دیوانِ غیب[3] سے فال نکالی تو یہ شعر نکلا:

آنچہ سعی ست من اندر طلبت بنمودم
این قدر ہست کہ تغییر قضا نتوان کرد

ناامیدی کا خیر مقدم کیا اور گھٹنوں پر سر رکھ کے بیٹھ گیا۔ دل میں سوچا کہ اتنی آزادی کے باوجود ایک شعر سے اثر قبول کرنا اور آرزو کا کاسہ مایوسی کے سر پر دے مارنا کیسا؟ لیکن جب سر پر پتھر آن ہی پڑے اور دل مایوسیوں سے بھر جائے تو کیا کیا جاسکتا ہے؟ دو تین سال سے میں نے دوسروں سے توقع رکھنا ہی چھوڑ دی ہے اور کسی سے کچھ ملا بھی نہیں۔

میرے اعزہ[4] کہتے ہیں کہ انگریزی تعلیم کے بغیر گزارا نہیں۔ یہ بھی کوئی بات ہے! کتنے ہی لوگ ہیں، جو انگریزی کا ایک حرف نہیں جانتے، لیکن بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہیں، آخر تحصیل داری وغیرہ کے لیے بھی تو انگریزی کی شرط نہیں ہے۔ فی الجملہ گردشِ فلک اور نارسائی بخت نے اس بات پر مجبور کر دیا کہ عمر کا کچھ حصہ بادیہ پیمائی اور ہرزہ درائی میں گزاروں۔ اب عزم سفر ہے، دیکھنا یہ ہے کہ پردۂ چرخ میں کون کون سی بجلیاں پوشیدہ ہیں۔ والسلام

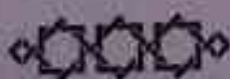
ش نعمانی[5]

۱. مہدی حسن، شبلی کے منجھلے بھائی تھے۔ عربی و فارسی کی تعلیم کے بعد قرآن مجید حفظ کیا۔ اسکول کی تعلیم کے بعد ۱۸۷۹ء میں شبلی کے ساتھ وکالت کا امتحان دیا، جس میں مہدی حسن کامیاب ہو گئے، جب کہ انھیں پڑھانے والے شبلی ناکام۔ اس کے بعد مہدی علی گڑھ کالج میں داخل ہوئے، جہاں سے انھوں نے انٹرنس، ایف اے کیا۔ مزید تعلیم کے لیے ۱۸۸۵ء میں وہ لندن چلے گئے، جہاں سے انھوں نے بیرسٹری اور بی اے کی ڈگریاں حاصل کیں۔ لندن میں ان کی صحت خراب ہوئی، جو بعد ازاں کسی طور بحال نہ ہو سکی۔ ۱۸۹۲ء میں وہ الہ آباد ہائی کورٹ میں منصف مقرر ہوئے، اسی دوران میں آبائی گاؤں ہی کی عالیہ سے ان کی شادی ہوگئی، لیکن خراب صحت بگڑتی ہی چلی گئی اور بالآخر ۲۹ر جون ۱۸۹۷ء کو اعظم گڑھ میں ان کا انتقال ہوگیا۔ مہدی کی کوئی نرینہ اولاد نہ تھی، صرف ایک بیٹی شافیہ (متوفی ۱۹۲۷ء) تھیں۔

۲. شبلی کو غالباً اپنے جوابی پرچوں کی کمزوری کا احساس تھا، اس لیے وہ اپنے والد کے دوست، قانون کے ممتحن مسٹر کالون سے ملے۔

۳. دیوان لسان الغیب، یعنی دیوانِ حافظ شیرازی

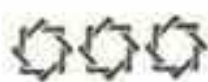
۴. شبلی کے علاوہ شیخ حبیب اللہ کے تمام بیٹوں نے انگریزی تعلیم حاصل کی تھی۔ یہ اسی طرف اشارہ ہے۔

۵. شبلی نے وکالت کا امتحان پہلی مرتبہ ۱۸۷۹ء میں دیا تھا، اس لیے یہ خط اسی سال کا تحریر کردہ ہو سکتا ہے۔

عزیز من مسٹر مہدی حسن، انبتک اللہ نباتاً حسناً

اب تک تو میں ڈپٹی محمد کریم کے دولت کدہ پر اقامت پذیر رہا۔ [البتہ] کل ہی ایک مکان کرایہ پر لیا ہے۔[1] اگرچہ دل خواہ نہیں ہے، اس لیے فکر سے آزاد نہیں ہوا اور مزید تلاش جاری ہے۔

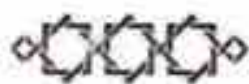
یکم فروری[2] سے کالج جا رہا ہوں۔ ایف اے و بی اے کو فارسی اور انٹرس و سیکنڈ [کے طلبہ] کو عربی پڑھاؤں گا۔ سید صاحب ہر چند کلکتہ سے یہاں پہنچ گئے ہیں، لیکن چونکہ سفری تھکن کے باعث ان کی طبیعت ناساز ہے، اس لیے ابھی تک ان کے نیاز حاصل نہیں ہوئے۔ [وہ] عزیزی محمد اسحاق کو پہلی صف میں جگہ دیتے ہیں۔ محیط الدائرہ[3] بھیج دوں گا۔ والسلام

شبلی نعمانی   علی گڑھ

۲ر فروری ۱۸۸۲ء[4]

۱ علی گڑھ کالج کے تعلق کے بعد سب سے پہلا سامان قیام۔ (سید سلیمان ندوی)

۲ کالج کے درس کا پہلا دن۔ (سید سلیمان ندوی)

۳ کرنیلیوس فان ویک اا میری کانی کی تالیف محیط الدائرہ کا تعلق علم عروض سے ہے۔

۴ مکاتیب شبلی جلد دوم کے دونوں اشاعتوں (۱۹۱۷ء اور ۱۹۷۱ء) میں یہی تاریخ تحریر درج ہے، لیکن چونکہ علی گڑھ کالج میں شبلی کی تقرری یکم فروری ۱۸۸۳ء کو عمل میں آئی تھی، اس لیے ۱۸۸۲ء کو کتابت کی غلطی قرار دیا جا سکتا ہے۔ درست تاریخ تحریر ۲ر فروری ۱۸۸۳ء ہے۔

عزیزی مہدی، السلام علیکم وعلیٰ من لدیکم

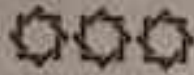
میری طرف سے ہزار بار قدم بوسی کے بعد والدہ ماجدہ کی خدمت میں آداب کہنا اور عرض کرنا کہ شبلی بالکل خیریت سے ہے! سوائے آپ سے دُوری کے، اسے کوئی غم نہیں۔ وہ خاطر جمع رکھیں، یہ دُوری ناگزیر تھی۔ ہمشیرہ معظمہ، چچی جان، دادی جان اور دیگر بزرگوں کو آداب و تسلیم۔

اب توجہ سے سنو!

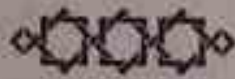
میرے استفسارات کا تفصیل کے ساتھ جواب لکھو اور اگر کوئی جونپور جانے والا ہو تو تانبے کا وہ برتن، جو دوران حج میرے استعمال میں رہا اور غالباً اب بھی وہ گھر میں کہیں پڑا ہوگا، مولوی ہدایت اللہ خاں صاحب کے مدرسے کے طالب علم حافظ

تجمل حسین صاحب کو دے دینا اور بتا دینا کہ یہ برتن شبلی نے مولوی بشارت کریم سے مستعار لیا تھا اور اب آپ کے سپرد ہے کہ مولوی بشارت صاحب تک پہنچا دیں۔ یہ ساری تفصیل تحریر کر کے ساتھ کر دینا اور بذریعہ خط مجھے بھی آگاہ کر دینا اور عزیزی اسحاق کے بارے میں مطلع کرنا۔ والسلام

شبلی؎۲

✿✿✿

۱؎ شبلی کی والدہ مقامہ بی بی نہایت نیک اور تہجد گزار تھیں۔ جب شیخ حبیب اللہ نے دوسری شادی کر لی تو وہ بہت دل گیر ہوئیں اور اسی غم میں گھلتے گھلتے جنوری ۱۸۸۶ء میں انتقال کر گئیں۔

۲؎ علامہ شبلی نے ۱۸۷۶ء میں حج بیت اللہ کے لیے سفر کیا۔ اس برس ۱۸ر نومبر کو ذی الحجہ ۱۲۹۳ھ کی پہلی تاریخ تھی۔ خیال ہے کہ یہ قافلہ ۱۸۷۷ء کے ابتدائی مہینوں میں وطن واپس آیا ہوگا۔ ۱۷ر مارچ ۱۸۸۱ء کو مولوی محمد سمیع کے نام لکھے گئے فارسی خط (شمار ۱۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن دنوں علامہ بستی میں وکالت کر رہے تھے، یہ خط غالباً اسی دور میں لکھا گیا۔

✿✿✿

بنام مولوی حکیم محمد عمر!

﴿۷﴾

یارِ گرامی مدظلہ السامی

تسلیم۔ آپ کا خط ملا، دل آنکھوں کا رہینِ منت ہوا۔ اس وقت جو فرصت میسر ہے، اس میں خود ادب کا مطالعہ کرتا ہوں اور کسی [؟] کو دیوانِ حماسہ؎۲ پڑھاتا ہوں۔

پچھلے خط میں مَیں نے عزمِ سفر ظاہر کیا تھا، البتہ منزل کا تعین ابھی تک نہیں کر سکا۔ لکھنؤ جانے کی رائے صائب ہے۔ جب تک چلا نہ جاؤں، کچھ کہا نہیں جا سکتا۔

اس شہر [اعظم گڑھ] میں چندہ دو ہزار چھ سو روپے جمع ہو گئے ہیں، قوی امید ہے کہ یہ تین ہزار سے تجاوز کر جائیں گے۔؎۳ نجانے مولوی فقیر اللہ کی ناراضی کی وجہ کیا ہے؟ انھوں نے دو ماہ سے مجھے خط تک نہیں لکھا۔

اللہ کا شکر ہے کہ نامراد روسی فوجیں، جو عثمان پاشا کے ساتھ برسرِ پیکار تھیں، ان میں سے آٹھ ہزار روسی واصلِ جہنم ہوئے اور چوبیس ہزار شدید مجروح۔ فتح وظفر کی ہواؤں سے سلطانی پرچم جھوم رہا ہے اور شاہِ روس کا بھائی گرینڈ ڈیوک نکلس ترک جانبازوں کے حملے کے ڈر سے میدان چھوڑ بھاگا۔

مولوی محمد سلیم سرد کی بنی موت منا رہے ہوں گے، جب کہ مولوی منیر مقدمات کی ادھیڑ بن میں گھلے جا رہے ہوں

گے۔ مولوی نور محمد کو میرا اسلام شوق پہنچا دینا۔

چند روز ہوئے، یہاں ایک مشاعرے کا اہتمام کیا گیا تھا، میں نے بھی ایک غزل پڑھی تھی

ناتواں عشق ۹ نے آخر کیا ایسا ہم کو
غم اُٹھانے کا بھی باقی نہیں یارا ہم کو

درد و فرقت سے ترے ضعف ہے ایسا ہم کو
خواب میں بھی ترے دُشوار ہے آنا ہم کو

جوشِ وحشت میں ہو کیا ہم کو بھلا فکرِ لباس
بس کفایت ہے جنون دامنِ صحرا ہم کو

رہبری کی دامنِ یار کے جانب خط نے
خضر نے چشمۂ حیوان یہ دکھایا ہم کو

دل گرا اُس کی زنخدان میں فریبِ خط سے
چاہ خس پوش تھا اے وائے نہ سوجھا ہم کو

واہ کاہیدگی جسم بھی کیا کام آئی
بزم میں تھے پہ رقیبوں نے نہ دیکھا ہم کو

قالب جسم میں جان آ گئی گویا شبلی
معجزہ فکر نے اپنی یہ دکھایا ہم کو

ایک اور غزل بھی ہوئی ہے، مگر اس مختصر خط میں اتنی گنجائش نہیں۔ اس غزل کا صرف ایک شعر پیش کرتا ہوں:

یوں چشم تر میں قامتِ جاناں ہے جلوہ گر
جس طرح سے کہ سرو لبِ آب جو رہے

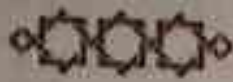
شبلیؔ

۱۔ مولوی حکیم محمد عمر دیوبند کے تعلیم یافتہ تھے، مولانا شبلی کے ہم تعلیم و ہم صحبت اور عہد شباب کے دوست۔ بعد ازاں اعظم گڑھ میں محافظ دفتر ہوئے اور مطب کھولا۔

۲۔ دیوانِ حماسہ: شعرائے جاہلیت کے کلام۔

۳۔ جنگ روم و روس میں چندہ، مولانا کا پہلا قومی کام۔ (سید سلیمان ندوی)

۴۔ یہ خط ۱۸۷۷ء میں لکھا گیا۔ اسی سال روس اور ترکی کے درمیان جنگ چھڑی۔ ہندوستان بھر میں ترکوں کی فتح و نصرت

کے لیے دعائیں کی جانے لگیں اور ترک فوجوں کی مدد کے لیے چندہ جمع کیا جانے لگا۔

﴿۸﴾

رفیقِ من!

تسلیم۔ کیا آپ نے مجھے محروم التفات کر دیا کہ خط کا جواب دینا ہی چھوڑ دیا۔ بخدا، میں نے کئی خط بھیجے؛ اگر وہ نہیں پہنچے تو اس میں میری خطا نہیں۔

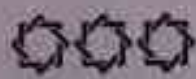
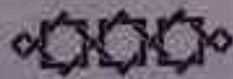
میری بدنصیبی کہ مجھے قانون پڑھنا پڑ رہا ہے، سلیم سمروی بھی میرے ساتھ ہیں۔

یہاں ایک طالب علم جمیل سے ملاقات ہوئی، جو مولوی ہدایت اللہ کی تعریف کر رہا تھا۔ مجھے خوشی ہوئی کہ یہ دوست کسی بہتر جگہ سے کسبِ فن کر رہا ہے۔

میں ان بھولے بادشاہوں کی باتوں سے متاثر نہیں ہوتا، کیونکہ انھیں کوئی تجربہ نہیں ہے۔ یہ تو لکھنؤ آنا چاہتے تھے؛ نجانے، باز کیوں رہے؟ ہاں، البتہ مولوی عبدالحی کو دلِ دانا اور چشم بینا ارزانی ہوئے ہیں۔ مولوی فقیر اللہ صاحب بھی مجھ سے رنجیدہ ہیں۔ یاالٰہی! دوستوں کو کیا ہو گیا ہے کہ انھیں سب خستہ حالوں سے ہمدردی ہے، مگر شبلی کتنا بدنصیب ہے کہ مولوی محمد عمر صاحب جیسا دوست بھی اس سے بیزار ہے؛ تاہم میری زبان پر یہی دعا ہے کہ آپ کا شبلی رہے نہ رہے، آپ سب عافیت سے رہیں۔

گستاخی معاف! مجھ جیسے دوست صدیوں میں میسر نہیں آتے، چنانچہ مجھ سے ترکِ تعلق کہاں کی دانائی ہے!

دیگر دوستوں کو بھی سلام کہہ دیجیے گا کہ ان کے ساتھ بھی اچھے دن گزرے ہیں۔

محمد شبلی بندولی[۱]

[۱] بندول، نامِ وطن۔ (سید سلیمان ندوی) خط کے مندرجات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ قانون کے امتحان کی تیاری کے دنوں (یعنی ۱۸۷۹ء) میں لکھا گیا۔

﴿۹﴾

برادر اعظم صاحب، السلام علیکم

نیاز نامہ آپ کی خدمت میں ارسال کیا تھا، مگر اس کا جواب ابھی تک جواب نہیں موصول ہوا۔ مضطرب ہوں کہ رسید

ابھی تک کیوں نہیں آئی۔ امید ہے، خط ملتے ہی جواب ضرور دیں گے، تاکہ دلِ ستم زدہ کو تسکین ہو اور آئینۂ دل سے بے کلی دور ہو،
چھٹ جائے۔ زیادہ نیاز

شبلی

۱۷/ اکتوبر ۱۸۸۲ء

بنام مولوی حمید الدین[1]

﴿۱۰﴾

در دست دیگرے است سپید و سیاہ ماہ
با روز و شب بہ عربدہ بودن چہ احتیاج

مایۂ نازما

تمھارا خط پہنچا، بے قراری کو قرار آ گیا۔ اور ہاں، تمھارے سوا کون ہے، جس سے مَیں غم خواری کی توقع کروں۔ خدا تمھیں حیاتِ جاوداں عطا کرے کہ تم نے ایک غم زدہ کا حال پوچھا۔

جانِ من! جس دِل کو کبھی راحت نصیب نہ ہوئی ہو اور جس نے کبھی خوش بختی کا منہ نہ دیکھا ہو! خود انصاف کرو، بے مہری دنیا کی تاب لائے تو کیسے اور اس بے کسی میں گزران ہو تو کیسے؟ اس پر عزیزوں ...... کی باتیں کہ جگر خون ہوتا ہے۔ اگرچہ مَیں کبھی ایسی باتوں کو دِل پر نہیں لیتا، مگر اتنا جانتا ہوں کہ ...... وہ نہ تو لکھنے کی ہیں اور نہ سننے کی۔ جب بات ہی بے موقع ہو تو اس پر کان دھرنے کا فائدہ؟ مگر یہ ہیں نکمّی باتیں:

عیسیٰ این را متحمل شد و مریم برداشت

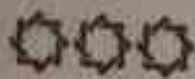
البتہ اس برائی میں سب کو شریک سمجھنا غلط ہے۔

...... جہاں تک مَیں جانتا ہوں، گناہ نہیں۔ مَیں ان لوگوں کی باتوں سے آزردہ نہیں۔ اگرچہ مجھے ان سے کوئی نیاز مندی بھی نہیں ہے، لیکن مَیں اتنا جانتا ہوں کہ...... وہ مجھ سے اِس لیے سرگراں ہیں کہ مجھے ان کی اطاعت قبول نہیں اور نہ ہی مجھ سے کبھی ایسا ہوگا۔

مجھے حیرت ہے کہ اس دَوران میں کوئی تعطیل بھی نہیں، پھر تم مجھے کیسے ملو گے؟ ابھی ابھی طویل بحر میں کچھ شعر موزوں ہوئے ہیں، ان میں سے کچھ لکھتا ہوں[2]۔ والسلام

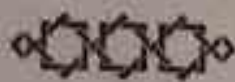
شبلی نعمانی علی گڑھ

۱۷رجنوری ۱۸۸۴ء

❁❁❁

۱ عربی زبان و ادب کے معروف ادیب اور مفسر قرآن مولانا حمید الدین فراہی (۱۸۶۳ء-۱۹۳۰ء) علامہ شبلی کے ماموں زاد بھائی اور ان کے لائق شاگرد تھے۔ مدرسۃ الاسلام کراچی، علی گڑھ کالج اور میور کالج الٰہ آباد میں پروفیسر عربی رہنے کے بعد دارالعلوم حیدرآباد میں پرنسپل کی حیثیت سے فرائض انجام دیے۔ متعدد تصانیف کے علاوہ تفسیر نظام القرآن ان سے یادگار ہے۔

۲ خط میں شعر درج نہیں۔

❁❁❁

﴿۱۱﴾

عزیزی، سلام شوق

اس خرابے میں آئے ہوئے مجھے دو تین روز ہو گئے ہیں۔ اگر کوئی مجھ سے پوچھے کہ کیسے گزر رہی ہے اور شب و روز کیسے کٹتے ہیں تو میں حیرت سے اس کا منہ تکتا ہوں اور خون کے آنسو روتا ہوں۔

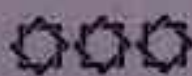
زیادہ کیا کہوں، اسحاق نہیں کہ جو اس وحشت میں مجھے بہلائے رکھتا تھا، تم بھی نہیں کہ تمھاری دل پذیر باتوں سے مردہ جسم میں جان پڑ جاتی تھی۔ اگر میاں محمد ابراہیم بھی میری مدد کو نہ پہنچتے تو میں بے ساز و برگ موت کی راہ دیکھ رہا ہوتا۔

عزیز من! کوشش کروں کہ جلد اتنی انگریزی زبان سیکھ لو کہ بے تکلف اس میں بات چیت کر سکو، تاکہ تمھیں اپنے ہم مرتبہ لوگوں پر برتری حاصل ہو اور تمھارے دم سے مدرسے کی شان ہو، جیسا کہ مدرسے کے کارپردازوں کا فیصلہ ہے۔

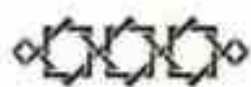
عزیزی محمد عثمان کو سفرنامۂ ناصر خسرو۱ پڑھ لینا چاہیے۔ تم اس سے ملو اور اس سفرنامے کی قیمت، جو کم و بیش ایک روپیہ ہے، وصول کر کے مجھے بھیج دو، تاکہ میں یہ کتاب اسے بھیج سکوں۔

میں نے جو خط مہدی حسن کو بھیجا تھا اور جس کا ذکر میاں عبدالحمید کے خط میں آ گیا تھا، وہ یہی ہے، جس کی دوسری جانب میں یہ خط لکھ رہا ہوں۔ ہر چند میں جانتا ہوں کہ رذیل لوگ ...... اس کو اپنے اوپر محمول کریں گے اور اپنی محفلوں میں حاشیہ آرائی کریں گے، تاہم میں کہتا ہوں کہ یہ سب ان کی ہرزہ سرائیاں اور افترا پردازیاں ہیں، مگر افسوس! والسلام

شبلی۲

❁❁❁

۱ فارسی کے شاعر، فلسفی، اسماعیلی دانشور اور سیاح ناصر خسرو قبادیانی (۱۰۰۴ء-۱۰۸۸ء) نے ۶ رمارچ ۱۰۴۶ء سے

۲۳ را کتوبر ۱۹۵۲ء تک انھوں نے ممالک اسلامیہ کی سیاحت کی۔ انیس ہزار کلومیٹر طویل سفر میں انھوں نے چار مرتبہ حج بیت اللہ کی سعادت بھی حاصل کی۔ سفرنامہ ان کی اسی سیاحت کی رُوداد ہے۔

۲۔ اپریل ۱۸۸۵ء میں شبلی کے بھائی مہدی حسن اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان گئے اور اکتوبر ۱۸۸۸ء میں وطن واپس آگئے۔ اس دوران میں وہ اپنے والد کے نام خطوں میں اپنی خیریت کے ساتھ ساتھ وہاں کی معاشرتی زندگی اور عورتوں کی آزادی کا ذکر نہایت بے باکی سے کرتے رہے۔ شیخ حبیب اللہ بیٹے کی خیریت سے متعلق اپنے احباب کو بتاتے تو دوسری باتیں بھی درمیان میں آجاتی ہوں گی۔ انھی باتوں کو یار لوگ لے اُڑتے اور ان پر حاشیہ آرائی کرتے۔ مولوی محمد سمیع کو ۱۴ر فروری ۱۸۸۶ء کے خط میں شبلی نے اسی ضمن میں لکھا کہ مہدی کے جب ایسے خط آیا کریں تو اس سے مجھ کو مشرف نہ کیا کرو، صرف تعلیم وخیریت کے حال سے مطلع کرنا کافی ہے'۔ انھی کے نام ۲ / مارچ ۱۸۸۶ء (مکاتیب شبلی اوّل میں اسے ۱۸۹۶ء لکھا گیا ہے، جو نادرست ہے) کے خط میں لکھا کہ 'مولوی عبدالغفور نے مجھ سے کہا، سنا ہے کہ مہدی نہایت آزادانہ بے تمیزی کے خطوط اپنے والد قبلہ کو لکھتے ہیں اور اس خط کا حوالہ دیا، جس میں انھوں نے لیڈیوں کے ناچ کا ذکر کیا تھا، مجھ کو یہ تعجب ہوا کہ یہ خبریں ان لوگوں کو کیونکر پہنچتی ہیں۔ والد قبلہ جو مہدی کے خطوط ان سبھوں کو سناتے ہیں تو سب اسی نکتہ چینی کی غرض سے سنتے ہیں'۔ زیر نظر خط کا آخری پیراگراف چونکہ اسی موضوع سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے قیاس ہے کہ یہ بھی ۱۸۸۶ء میں ہی لکھا گیا۔

بنام مولوی محمد عمر[۱]

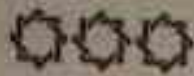
﴿۱۲﴾

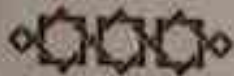
حیاک اللہ۔ خدا میری مغفرت نہ کرے، اگر میں تمھارے معاملے میں پہلو تہی کروں۔ سچی بات یہ ہے کہ ان دنوں میرے ہاں آنے کا چنداں فائدہ نہیں۔ غازی پور بہت خوب صورت مقام ہے، اگر وہاں جانے کا ارادہ ہے تو تمھیں اپنا مقصد حاصل ہو جائے گا۔

مجھ سے کیا پوچھتے ہو، محمد سمیع نے الٰہی شاہ کی دامادی قبول کر لی ہے یا نہیں؟ محمد سمیع شروع سے ہی قسمت کا دھنی رہا ہے اور ہم جیسے فقیروں کی دعائیں بھی اس کے ساتھ رہی ہیں۔ اس سے اچھی بات اَور کیا ہو سکتی ہے کہ پہلی بیوی [کی رحلت کے بعد اس] کا نعم البدل مل جائے:

در کارِ خیر حاجت ہیچ استخارہ نیست

شبلی نعمانی

۱۰ر مارچ ۱۸۸۱ء

۱ دیناپارہ، سرائے میر، ضلع اعظم گڑھ کے باشندے اور مولانا کے پرانے شاگرد۔ (سید سلیمان ندوی)

﴿۱۳﴾

یار دلنواز

ایک مدت سے تمھارا خط نہیں آیا، شاید دوستی کا رشتہ ٹوٹ چکا ہے۔ میں تو پہلے ہی پریشان تھا، دوستوں کی چپ نے تو مجھے اور بے چین کر دیا ہے۔ جلد خط لکھو، تاکہ معلوم ہو کہ کیسے گزر رہی ہے؟ ان دنوں میں ہمہ وقت درس و تدریس میں مصروف ہوں۔ مولوی سلیم ہنداوی اور سمردی دونوں یہیں رہتے ہیں۔ نجانے مولوی محمد فقیر اللہ کو کیا ہو گیا ہے کہ بے ہودہ کاموں میں گھربار لٹا چکا ہے۔ میں اس کا منتظر ہوں، دیکھیے، اُس یگانۂ روزگار کا دیدار کب نصیب ہوتا ہے؟

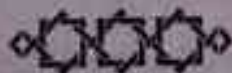
جہاں تک ہو سکے، نایاب کتابیں ڈھونڈتے رہنا[۱] ظہیر فاریابی [کے دیوان] کا مجھے شدت سے انتظار ہے، ابھی تک تو نہیں ملا، میری دانست میں یہ میرے بختوں کی نارسائی ہے۔ اور کیا لکھوں!

شبلی عفی عنہ ازبستی[۲]

۱۷ ر مارچ ۱۸۸۱ء

۱ نادر کتابوں کا شوق نہایت قدیم تھا، اُسی زمانے کا یہ ایک خط تھا۔ (سید سلیمان ندوی)

۲ علی گڑھ جانے سے پہلے بستی میں چند ماہ وکالت کی تھی۔ (سید سلیمان ندوی)

﴿۱۴﴾

حیاک اللہ

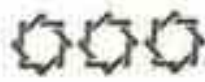
تمھارا خط پہنچا، میں ہمہ تن چشم ہوا۔ توفیقِ باری سے قسمت نے یاوری کی اور لکھنا شروع کر دیا تھا۔ ردِ تذکرہ کے سلسلے میں ابھی تھوڑا بہت ہی لکھا تھا کہ مجھے اس کام میں [قرق] امین بنا دیا گیا ہے[۱]۔ ہجومِ کار کے باعث فی الحال اس کام کے لیے دوبارہ کمربستہ نہیں ہو سکتا۔ اس کشمکش سے نجات ملی تو ایک اور افتاد آن پڑی، یعنی گودام اور اس کے متعلقات کی نگرانی کرنی پڑی؛ اگرچہ میں اس کام کا اہل نہ تھا، لیکن چونکہ یہ حضرت قبلہ گاہ [والد] کا حکم تھا، اس لیے بجا آوری کے سوا چارہ نہ تھا۔ اب

کہیں جا کر اس بیگار سے جان چھوٹی ہے اور میں واپس آ گیا ہوں۔[۳]

ان شاء اللہ جلد ہی تذکرۃ کا جواب مکمل کر دوں گا۔ کچھ دوستوں کے خیال میں حافظ صاحب کے انکار پر مبنی دو رسالے اور بھی ہیں۔ اب تک تو مجھے حافظ صاحب کے علم و استعداد پر اعتماد تھا، مگر اب وہ اعتماد بھی اٹھ گیا ہے۔ ان شاء اللہ جلد ہی غازی پور جاؤں گا اور تذکرۃ اور ایماضات کے مصنف کی اغلاط اور گمراہیوں کی نشاندہی کروں گا۔[۳]

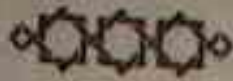
اس بار اس سفر میں میرے ساتھ حافظ حبیب اللہ خاں اور عزیزی مولوی محمد سمیع بھی میرے ساتھ ہوں گے۔ معلوم نہیں کہ قصیدہ مولوی عبدالاحد شمشاد[۴] کے سپرد کیا ہے یا تم میرے نام کی طرح اس کام کو بھی بھول گئے۔ والسلام

شبلی نعمانی

۱۷؍ اکتوبر ۱۸۸۲ء

۱۔ شبلی نے وکالت کا امتحان پاس کر لیا، لیکن وکالت کو پسند نہ کیا، البتہ باپ کے کہنے پر کلکٹر کی عدالت میں قائم مقام نقل نویس کی ملازمت کر لی، جس کی تنخواہ دس روپے تھی۔ بعد ازاں دو ماہ کے لیے قرق امینی کی عارضی طور پر خالی ہونے والی اسامی کے لیے ان کی تقرری ہوگئی۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ اس امانت کے فرائض اس دیانت سے انجام دیے کہ اہلِ معاملہ کے ہاں پانی پینا تو بڑی چیز ہے، ان کے سایۂ دیوار میں آرام کرنا بھی معصیت سمجھتے۔ گرمیوں کا موسم، رمضان کا مہینہ، تپتی ہوئی دوپہر اور جھلسا دینے والی دھوپ میں روزہ رکھے ہوئے گاؤں گاؤں گھوڑے پر سوار پھرا کرتے تھے۔ افطار و سحر کا کوئی سامان نہ ہوتا، سائیس دال چاول اُبال دیتا، اسی کو کھا لیتے۔ ان مصائب کو پھر بھی وکالت پر ترجیح دیتے۔ (حیات شبلی، ص ۱۲۰) واضح رہے کہ ۱۸۸۲ء میں رمضان کا مہینہ ۶؍ جولائی سے شروع ہوا تھا۔

۲۔ شیخ حبیب اللہ نے نیل سازی کے کئی ایک کارخانے کھول رکھے تھے۔ ۱۸۸۲ء میں قرق امینی کی اسامی پر عارضی تقرری ختم ہونے پر ان کے والد نے انھیں ان کارخانوں کا نگران مقرر کر دیا۔ کچھ دنوں تک شبلی نے یہ فریضہ بھی سرانجام دیا۔

۳۔ [علی گڑھ] کالج جانے سے پہلے [شبلی کو] غیر مقلدین سے مناظرے کا بہت شوق تھا۔ [مولانا اسلم جیراجپوری کے والد] حافظ سلامت صاحب جیراجپوری اعظم گڑھ میں غیر مقلدوں کے سرگروہ تھے، تقلید و حنفیت کے رد میں وہ چھوٹے چھوٹے رسالے لکھتے تھے، مولانا اُن کا جواب دیتے تھے۔ (سید سلیمان ندوی) شبلی کے خیال میں، امام کے پیچھے قرأت فاتحہ نہ صرف یہ کہ واجب نہیں، بلکہ مکروہ ہے۔ انھوں نے اسکات المعتدی علی انصات المقتدی کے نام سے عربی میں چوبیس صفحات پر مشتمل ایک مختصر رسالہ لکھا، اس رسالے میں مولانا شبلی نعمانی نے متن میں 'قال بعض العلما' لکھ کر مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی کی تحقیق کا رد کیا تھا۔ ردِعمل میں مولانا عبدالحی کے شاگردوں میں سے مولانا نور محمد ملتانی نے تذکرۃ المنتھی فی ردِ اسکات المعتدی اور حافظ ملّا شعیب حنفی کابلی باجوری نے الایماضات الی اغلاط مصنف الاسکات کے ذریعے شبلی کے رسالے کا جواب دیا۔ اس خط میں اسکات کے انھی دو جوابات کا ذکر ہوا ہے۔ (بحوالہ حیات شبلی، ص ۱۱۴)

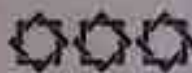
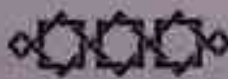
۴۔ مولوی عبدالاحد صاحب شمشاد لکھنوی، مہتمم مدرسہ چشمہ رحمت، غازی پور۔ ستمبر ۱۹۱۷ء میں وفات پائی۔ (سید سلیمان ندوی)

﴿۱۵﴾

۱۲۹۹ھ کی بات ہے کہ مَیں ایک دن برادر قاضی محمد سلیم کی عیادت کو گیا۔ مختلف موضوعات پر تبادلہ خیال ہوا، کچھ دیر بعد وہ کہنے لگے، "آج رات مَیں نے خواب میں دیکھا کہ تم نے میرے لیے قصیدے کے چند اشعار موزوں کیے ہیں"۔ میرے خیال میں یہ اچھا شگون نہ تھا۔ اگلے روز جب مَیں اُن سے ملنے گیا تو انھوں نے اپنے لیے قطعہ تاریخ وفات کہنے کا تقاضا کر دیا۔ اُن کے اصرار پر دل کو بڑی مشکل سے آمادہ کیا۔ اگر چہ مَیں ایسی نظم کہنے سے ہمیشہ گریز کرتا ہوں کہ یہ بدشگونی کی بات ہے، لیکن [حیرت ہے کہ] مصرع تاریخ خود بخود موزوں ہو گیا۔ اُس وقت میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ قاضی صاحب کا خواب اس قدر سچا ثابت ہوگا۔ [ان کی وفات کے] اگلے دن مجھے ان کا خواب یاد آیا تو مجھ پر ایک عجیب کیفیت طاری ہوگئی۔

آج ان کی وفات کو ایک ہفتہ ہو گیا ہے۔ مَیں اُن کے رویاے صادقہ پر فخر محسوس کرتا ہوں اور سمجھتا ہوں کہ عالمِ قدس کے کچھ اَسرار ایسے بھی ہوتے ہیں، جن تک طائرِ فکر کی رسائی نہیں ہو سکتی، جیسا کہ اس شعر میں مذکور ہے:

چون خواستم ز پیر خرد سال مرگ او
از رُوے درد گفت کہ قاضی سلیم مرد[۱]

شبلی نعمانی

۱۰/اکتوبر ۱۸۸۲ء

ــــ[۱] قاضی سلیم مرد سے تاریخِ وفات کے اعداد ۱۲۹۹ نکلتے ہیں۔

﴿۱۶﴾

نورِ نظر محمد عمر سلمہ

حیاک اللہ۔ تمھارا خط ملا اور نہ آسکنے کا معقول عذر بھی۔ حیرت ہے، اتنے اشتیاق کے باوجود تم کس طرح مجھ سے دُور رہے اور اب تک نہ آئے۔ خدا تمھیں شفا دے، مَیں خود وہاں آ کے تمھاری علالت کی وجہ معلوم کرنا چاہتا ہوں، کیونکہ یہ ایک بڑی خرابی اور بڑا حادثہ ہے۔ تمھیں بھی خبر ہے کہ اگر اس چشمے کا منہ بند نہ کیا گیا تو یہ قطرہ دریا میں بدل جائے گا اور رستہ صحرا میں۔

ــــ [موضع] پھریہا میں مجھ سے ملا تھا اور کہہ رہا تھا کہ اگر متنازع اراضی اور مکان میری ملکیت نہ ہو تو مَیں اپنے دعوے سے دستبردار ہو جاؤں گا۔ مَیں نے سمجھایا کہ ان باتوں کی کوئی اہمیت نہیں۔ مَیں جب اس جگہ پہنچوں گا تو پرانے کاغذات

دیکھوں گا۔ ابھی مَیں ان [دعوے داروں] کی باتوں میں آنے والا نہیں۔

شبلی نعمانی

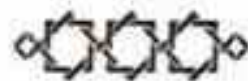
۲۹/ اکتوبر ۱۸۸۲ء

۱۷

عزیزی محمد عمر سلمہٗ

حیاک اللہ۔ تمھاری جدائی نے کلیجہ چھلنی کر دیا ہے۔ تمھیں معلوم ہے کہ میری آشفتہ مزاجی اس طرح کی وعدہ خلافیوں کی تاب نہیں لا سکتی۔ مَیں نے تو چپ سادھ لی ہے۔ اب اگر تم کسی بہانے جلدی سے مجھے ملنے نہ آئے تو پھر مجھ سے کچھ نہ سیکھ سکو گے، کیونکہ مَیں جلد ہی اعظم گڑھ کے لیے روانہ ہو جاؤں گا اور وطن پہنچ کر اپنے عزیزوں سے ملوں گا۔ معلوم نہیں، حق بجانب کون ہے؟ تم تو جانتے ہی ہو، وہاں کے حالات سے آگاہ کرتے رہنا۔ اور کیا لکھوں؟

شبلی نعمانی

۲۹/ اکتوبر ۱۸۸۲ء

۱۸

اے نورِ دیدۂ شبلی، سلامت رہو، سیکڑوں برس جیو!

ایک ہفتہ پیشتر تمھارا خط ملا، جس نے دمِ عیسیٰ کا کام کیا۔ میری جان! بالکل غلط کہ جونپور سے واپسی کے موقعے پر دم بھر کو بھی رُکتا اور تمھیں نہ ملتا؛ ہاں، اگر کوئی اس وجہ سے دل گرفتہ ہے کہ مَیں وہاں کیوں نہ رُکا تو اس پر معذرت۔ سچی بات تو یہ ہے کہ مجھ میں ہجر کا یارا نہیں اور اگر واپسی پر مل آتا تو دردِ جدائی ناقابلِ برداشت ہو جاتا:

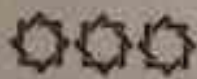
خو می کنی بہ ہجر تو در روزِ زندگی
دل کندن از رُخِ تو بہ یکبار مشکل است

تمھارے خط سے مدرسے کے حالات کی بابت بہت دُکھ پہنچا۔ بدقسمتی سے تدریس کی ذمے داری مولوی لطیف الرحمٰن وغیرہ کے سپرد کرنی پڑی۔ افسوس، مفتی محمد یوسف کے بجائے مجھے ان جیسے لوگوں سے کام لینا پڑا۔ اب یہ شعر وردِ زبان رہتا ہے:

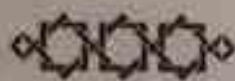
از ہجومِ چغد در ویرانہ ما جا نماند
آن قدر آباد شد آخر کہ ما می خواستیم

یہ بتاؤ کہ عبدالعزیز اور محمد الہ آباد سے واپس آئے ہیں یا نہیں؟ والسلام

شبلی نعمانی

۵/نومبر ۱۸۸۲ء

۱۔ مدرسہ عربی جونپور۔ (سید سلیمان ندوی)

۲۔ مولوی لطف الرحمن بنگالی جونپور میں مولانا مفتی محمد یوسف صاحب فرنگی محلی کی جگہ مدرس اول ہو گئے تھے۔ (سید سلیمان ندوی)

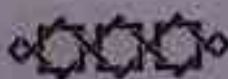
﴿۱۹﴾

اے میرے فرزانہ مولوی محمد عمر!

اگر چہ تجھ پر مصائب وحوادث کے پہاڑ ٹوٹ پڑے، لیکن میں نے تجھے خط نہ لکھا اور نہ کوئی تسلی کا لفظ لکھا، تاہم ہرگز یہ گمان نہ کرنا کہ میں نے اپنے دل سے تیری محبت کھرچ ڈالی ہے۔ یہ میں جانتا ہوں یا میرا خدا کہ تیرے حال نے مجھے اس قدر نڈھال کر دیا کہ مجھ میں قلم پکڑنے اور لکھنے کی سکت نہ رہی۔ افسوس! جناب حافظ صاحب بھی ہمت ہار بیٹھے ہیں اور ادھر میرے ہاتھ سے بھی صبر کا دامن چھوٹ چھوٹ جاتا ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا، تم خود آ جاتے اور تیرے غم خوار تیرے بارے میں کچھ سوچتے۔ ہے تو مشکل، لیکن صبر سے کام لو کہ صبر ہی ہر مشکل کا حل ہے۔

حمید کو چیچک نکل آئی تھی، [البتہ] اب وہ صحت یاب ہو گیا ہے۔ آج جب کہ میاں محمد عظیم کی شادی ہے، میں [موضع] املو جا رہا ہوں۔ اس عجلت میں کاغذ پر یہ دو تین باتیں لکھ دی ہیں۔

امتحانات کب ہوں گے، کچھ خبر نہیں۔ عبدالمجید، عبدالحلیم، عبدالرحیم اور دیگر [چند اور طلبہ] کو [امتحان میں بیٹھنے سے] روک دیا گیا ہے۔ والتسلیم

شبلی نعمانی[۱]

۱۔ تاریخ تحریر معلوم نہیں ہو سکی۔

کچھ لسانی مباحث...... اور نقطۂ نظر کا اختلاف

غازی علم الدین ☆

اہلِ علم، اُدَبا، اور فُضلا، میں سے کچھ تو عنوانِ مضمون میں مندرج ''نقطۂ نظر'' ہی سے اختلاف فرمائیں گے اور مُصر ہوں گے کہ نقطۂ نظر کے بجائے نکتۂ نظر درست ہے۔ نقطۂ نظر، جس کا انگریزی ترجمہ Point of View یعنی مرکزِ نگاہ ہے، میرے تئیں اسے نکتۂ نظر لکھنا درست نہیں۔ نکتہ کا معنی ''لطیف بات'' اور ''باریکی'' ہے نہ کہ مرکز (Point)۔ میں روشنی میں جب کسی چیز کی طرف ٹکٹکی باندھ کر دیکھتا ہوں اور پھر آنکھیں بند کر لیتا ہوں تو سامنے مدھم سی روشنی کے درمیان ایک نقطہ واضح طور پر دیکھتا ہوں، جو یقیناً میری نظر کا نقطہ (Point) ہے۔ اسی عمل اور تجربے سے میرے نزدیک نقطۂ نظر ہی درست ہے۔ ''زاویۂ نظر'' اور ''نصب العین'' کے مفہوم تک میری رسائی بھی اسی عمل اور تجربے کا نتیجہ ہے۔ یہ بیان تو جملۂ معترضہ کے طور پر ہو گیا۔ اس وقت میرے پیشِ نظر کچھ ایسے لسانی مباحث ہیں جن پر ایک نئے زاویے سے بحث کرتا ہوں۔ مجھے اندازہ ہے کہ میرے اس زاویۂ فکر سے قارئین کی ایک جماعت اختلاف کرے گی۔ اختلاف ہونا بھی چاہیے کہ اس سے فکر و نظر کی راہیں کھلتی ہیں اور صورتِ حال زیادہ واضح ہوتی ہے۔

لیے اور لئے میں فرق

لکھتے وقت عام طور پر لیے اور لئے میں فرق نہیں کیا جاتا۔ میرے نقطۂ نظر کے مطابق، مختلف معنوں کے ساتھ، یہ دو الگ الگ مستقل لفظ ہیں۔ اُردو میں لکھنے والوں میں سے بہت کم نے لیے اور لئے میں فرق سمجھا اور کیا ہے۔ اس کی شاید یہی وجہ ہے کہ: ع گیسوئے اُردو ابھی منت پذیرِ شانہ ہے

لیے: (یاء کے نقطوں کے ساتھ لیکن ہمزہ کے بغیر) ''لینا'' مصدر سے فعل ماضی کا صیغۂ جمع ہے جس کا صیغۂ واحد ''لیا''

☆ پروفیسر غازی علم الدین، پرنسپل گورنمنٹ ڈگری کالج، افضل پور، میر پور، آزاد کشمیر۔

ہے۔لیا اور لیے کرنا مصدر سے کیا/کیے، پینا سے پیا/پیے، سینا سے سیا/سیے اور جینا سے جیا/جیے کے وزن پر ہیں۔
مثال ملاحظہ کیجیے: احمد نے دس روپے لیے۔
اس مثال میں ''لیے'' بہ معنی حاصل کیے ہے۔
لئے: (ہمزہ کے ساتھ لیکن نقطوں کے بغیر) اُردو میں حرف جر ہے جس کا معنی ہے: واسطے، برائے، for مثلاً: یہ کتاب احمد کے لئے ہے۔
پنجابی میں اس کی شکل ''لئی'' ہے۔ لئے دراصل عربی میں حرف جر ل کی موزوں صورت ہے۔عربی میں کہا جاتا ہے ھذا الکتاب لاحمد (یہ کتاب احمد کے لئے ہے)

فعل ماضی اور حرف جر، دونوں کے لئے اگر ''لیے'' ہی استعمال کیا جائے تو ان میں معنوی فرق کرنا مشکل ہو جائے گا۔ طالب علم کو ان دونوں کے جداگانہ تشخص کا ادراک نہیں ہو سکے گا۔ بعض لوگ اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہ کرتے ہوئے دونوں کے لئے ''لیے'' ہی استعمال کرنے پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر ہے کہ لئے (ہمزہ کے ساتھ لیکن نقطوں کے بغیر) ''گئے'' کے وزن پر ہی پڑھا جا سکتا ہے۔ مجھے ان کی یہ دلیل دو وجوں سے بودی لگتی ہے۔ پہلی یہ کہ ''گئے'' کے گاف کے نیچے زیر نہیں بلکہ اس پر زبر پڑھی جاتی ہے جب کہ ''لئے'' کے لام کے نیچے زیر پڑھی جاتی ہے۔ دوسری یہ وجہ ملحوظ رہنی چاہیے کہ گئے ''جانا'' مصدر سے فعل ماضی ہے جس کا اپنا وزن اور آہنگ ہے۔ یہ بھی جان لینا چاہیے کہ ''جانا'' مصدر سے ''گئے'' کی معنوی مناسبت کے سوا لفظی اور صوتی کوئی مناسبت بھی نہیں۔ ''گئے'' کے وزن اور آہنگ پر کسی اور مصدر سے فعل ماضی کا کوئی صیغہ میری نظر سے نہیں گزرا۔

نافہمی کی بنا پر اکثر لکھنے والے ''لیے'' کی جگہ پر ''لئے'' اور ''لئے'' کی جگہ پر ''لیے'' لکھتے رہتے ہیں حال آں کہ ان دونوں کے معنوی فرق کی گہرائی میں اترنا ضروری ہے۔ اصولِ کتابت سے ناآشنا بعض لوگ فعل ماضی اور حرف جر، دونوں کے لئے ہمزہ اور نقطوں، دونوں کے ساتھ ''لیئے'' لکھتے ہیں جو ایک نئی غلطی کا شاخسانہ ہے۔ اسی طرح ''کیے'' کو بھی غلط طور پر ''کئے'' اور ''کیئے'' املاء کرتے ہیں۔

انگریزی الفاظ کے اُردو ہجوں میں الف کا متنازع تصرف

زبانوں کے قاعدوں کلیوں کی تدوین و ترتیب میں یہ فلسفہ کارفرما رہتا ہے کہ کتابت اور صوت ہر دو اعتبار سے بولنے اور لکھنے والے کی سہولت پیش نظر رہے۔ عربی زبان سے اس کی دو عام فہم مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' اصل میں ''باسم اللہ الرحمن الرحیم'' ہے۔ اگر یہاں باء کے بعد ہمزۃ الوصل یعنی الف کو پڑھا جائے تو زبان کی تسہیل پر زد پڑتی ہے۔ اسی طرح عربی میں الفعل المضعف سے تعلق رکھنے والے افعال مثلاً رَدَّ، کَدَّ، حَجَّ، فَرَّ، مَرَّ اور سَدَّ وغیرہ اصل میں رَدَدَ، کَدَدَ، حَجَجَ، فَرَرَ، مَرَرَ اور سَدَدَ ہیں۔ بولنے میں سہولت کی خاطر آخری دونوں حرفوں کو تشدید کے ذریعے

ملا کر ایک کر دیا گیا ہے۔

زبانوں کی تعمیر و ترقی اور فروغ و ارتقا اخذ و عطا کے ہمہ گیر اصول پر مبنی ہے۔ اردو زبان میں دوسری زبانوں سے الفاظ و تراکیب قبول کرنے کی بے پناہ صلاحیت ہے۔ اردو ادب نے مشرق و مغرب کے تخیلات کی دل کھول کر پذیرائی کی ہے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ نہ صرف اردو کی تعمیر میں محبت کا عنصر بنیادی حیثیت رکھتا ہے بلکہ اس کے فروغ و بقا میں یہی سب سے بڑا محرک ثابت ہوسکتا ہے۔ برعظیم پاک و ہند چوں کہ ایک طویل عرصہ تک برطانیہ کی کالونی رہا ہے اس اعتبار سے یہاں کی معاشرت، ثقافت اور زبانیں مغربی فکر سے متاثر ہوئیں۔ انگریزی زبان نے یہاں کی بڑی زبان اُردو پر اپنے اثرات مرتب کیے جس کی وجہ سے انگریزی کے الفاظ کا ایک قابل قدر ذخیرہ اُردو زبان و ادب کا حصہ بن گیا۔

اُردو میں مستعمل S (ایس) سے شروع ہونے والے انگریزی الفاظ کے معیاری اُردو ہجوں کا مسئلہ ابھی تک متنازع ہے۔ اُردو زبان میں کثرت سے استعمال ہونے والے انگریزی کے الفاظ عام طور پر انگریزی تلفظ کے ساتھ ہی بولے اور لکھے جاتے ہیں۔ اُردو میں ان الفاظ کا تلفظ اگر اصل انگریزی تلفظ سے بہت مختلف کر دیا جائے تو ان کی صوتی اور معنوی لطافت مجروح ہوجاتی ہے۔ پرانے مصنفین S (ایس) سے شروع ہونے والے انگریزی الفاظ کو اردو میں الف سے لکھتے تھے اور یہ روایت اب بھی ہندوستان میں برقرار ہے۔ پاکستان میں اُردو کو مادری زبان کے طور پر بولنے والے حضرات کے ہاں بھی یہ روایت بڑی مضبوط ہے۔ ہندوستان کی نسبت پاکستان میں یہ صورت اب بدل رہی ہے اور ''اسکول'' کی بجائے ''سکول'' اور ''اسٹیشن'' کی بجائے ''سٹیشن'' لکھا جانے لگا ہے۔ یہی الفاظ ہم انگریزی جملوں میں الف کے بغیر بولتے ہیں اور اُردو میں استعمال کرتے ہوئے الف کا اضافہ کر دیتے ہیں۔ گویا ایک ہی لفظ بہ یک وقت اصل زبان (انگریزی) اور اردو میں دو مختلف طریقوں سے ادا کرتے ہیں۔ یہ دوہرا معیار نا قابل فہم ہے۔ اسکول، اسپیشل، اسٹیشن، اسٹیشنری، اسٹاپ، اسٹیمپ یا اسٹامپ (موزۂ اسٹام)، اسپیچ، اسپیکر، اسٹیج، اسٹیٹ، اسکینڈل، اسکیم، اسکرپٹ، اسکالر، اسکور، اسکوٹر، اسکوائر، اسپانسر، اسپورٹ، اسکاٹ، اسکین، اسکرین، اسکواڈ، اسٹارٹ، اسٹاف، اسٹریٹ، اسٹور، اسٹال، اسٹاک، اسکرٹ، اسٹوڈنٹ، اسپرنگ، اسکریو، اسکیٹنگ، اسٹار، اسمگلنگ، اسمگلر، اسپیڈ، اسپیلنگ، اسپرٹ، اسٹینڈ، اسٹینڈرڈ، اسٹک، اسٹیم، اسٹکر، اسٹڈی، اسٹرکچر، اسٹریچر، اسٹوو، اسٹوڈیو، اسٹیڈیم، اسٹرائیک، اسٹائل، اسٹیل، اسٹینوگرافر، اسپیشلسٹ، اسکیچ وغیرہ کو دیکھتے اور بولتے ہیں تو ان متغیر الفاظ کے ساتھ اُنس کا کوئی تاثر پیدا نہیں ہوتا۔ سکواڈ (Squad) کو اس کواڈ، سکریو (Screw) کو اس کریو، سکیٹنگ (Skating) کو اس کیٹنگ، سکین (Scan) کو اس کین، سکوائر (Square) کو اس کوائر، سکوٹر (Scooter) کو اس کوٹر، سکور (Score) کو اس کور، سکرین (Screen) کو اس کرین، سکرپٹ (Script) کو اس کرپٹ، سکینڈل (Scandal) کو اس کینڈل، سکیم (Scheme) کو اس کیم، سکالر (Scholar) کو اس کالر اور سٹرکچر (Structure) کو اس ٹرکچر ادا کرنا جہاں مشکل ہے وہاں صوتی لطافت بھی مجروح ہوتی ہے۔

ان الفاظ کو ''یں'' اور ''وں'' سے جمع بنا کر مثلاً سکیمیں، سکیموں، سٹیجوں، سکولوں، سٹالوں، سمگلروں، سٹیشنوں، سپیکروں

وغیرہ بولیں اور لکھیں تو ترکیب کے اعتبار سے یہ اپنی اصل زبان کی بجائے اُردو کے بن جاتے ہیں مگر پھر بھی الف سے لکھنے کے حامی بڑے التزام سے اسکیمیں، اسکیموں، اسٹیموں، اسکولوں، اسٹالوں، اسمگلروں، اسٹیشنوں، اسپیکروں وغیرہ لکھتے اور بولتے ہیں۔

اردو میں مستعمل عربی کے دو لفظ ''سلیم'' اور ''سقیم'' اُردو میں مستعمل انگریزی کے دو لفظوں سکیم (Scheme) اور سٹیم (Steam) کے ہم وزن اور ہم آواز ہیں۔ سلیم اور سقیم کو اردو میں بولتے ہوئے ان کے پہلے حرف ''س'' پر شعوری طور پر کوئی اعراب پیش نظر نہیں ہوتا۔ S (ایس) سے شروع ہونے والے لفظ پر الف کا اضافہ کرنے کے حامیوں سے نہایت ادب سے استفسار ہے کہ وہ سلیم اور سقیم کی بجائے اسلیم اور اسقیم لکھنے کو جائز کیوں نہیں سمجھتے؟ یقیناً جواب یہی ہوگا کہ الف تو سلیم اور سقیم کا جزو ہی نہیں۔ یہ اصل میں عربی زبان کے لفظ ہیں اور ایسا کرنے سے زبان بگڑ جائے گی۔ میرا یہ سوال ہے کہ اردو میں مستعمل سکیم اور سٹیم کے شروع میں الف کا اضافہ کرنے سے کیا ان کا لسانی مزاج نہیں بگڑے گا؟ اسی طرح سٹیل (Steel) کے ہم وزن اور ہم آواز سبیل اور ثقیل ہیں۔ کیا ان کے شروع میں بھی الف کا اضافہ کیا جائے گا؟ میرے خیال میں اردو زبان میں سہولت اور کشادگی پیدا کرنے کے لئے ایسی پابندی کو دور کرنا ازبس ضروری ہے۔

سوا اور علاوہ کے استعمال میں غلطی

نشر و اشاعت میں آج کل ''سوا'' اور ''علاوہ'' کے استعمال میں رائج غلطی کا مسلسل اعادہ ہو رہا ہے۔ بعض سکہ بند اہل زبان اور معروف ادیب اور صحافی بھی لکھنے اور بولنے میں اس غلطی کو دہرا رہے ہیں۔ 'سوا' کی جگہ 'علاوہ' اور 'علاوہ' کی جگہ 'سوا' کا استعمال بڑی لاپروائی اور بے احتیاطی سے ہو رہا ہے جس سے عبارت کے معانی بدل کر رہ جاتے ہیں۔ دونوں لفظوں کا اصل مفہوم ایک دوسرے کے الٹ ہے۔ سوا حرف استثناء ہے جس کے معنی ''اسے چھوڑ کر''، ''بغیر'' اور ''بجز'' کے ہیں۔ سوا کے استعمال میں کسی ذات، چیز یا بات کی نفی مقصود ہوتی ہے مثلاً: اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں یعنی اللہ تو معبود ہے اُسے چھوڑ کر کوئی اور معبود نہیں ہے۔

علاوہ کے معنی ''اور بھی''، ''مزید'' اور ''بشمول'' کے ہیں۔ ''مزید برآں'' بھی علاوہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ انگریزی میں اسے Moreover کہتے ہیں۔ اس جملے کو مثال کے طور پر دیکھیے:

''پیامِ مشرق میں فلسفے کے علاوہ شعریت بھی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے'' یعنی پیامِ مشرق میں فلسفہ تو موجود ہے مزید برآں اس میں شعری حُسن اور کمال جاذبیت کی بھی فراوانی ہے۔

'سوا' کو 'علاوہ' اور 'علاوہ' کو 'سوا' کی جگہ غلط استعمال کرنے کی چند مثالیں موضوع کو واضح کرنے کے لئے مفید ثابت ہوں گی:

''اسلام کے علاوہ دیگر تمام ازم (نظام) کفر و شرک کی دعوت دیتے ہیں۔''

اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ اسلام بھی اور دیگر تمام ازم بھی کفر و شرک کی دعوت دیتے ہیں (نعوذ باللہ)۔ صحیح عبارت یوں ہونا چاہیے تھی:

''اسلام کے سوا دیگر تمام ازم کفر و شرک کی دعوت دیتے ہیں۔''

اسی طرح ایک اور فقرہ لیجیے: ''مرض الموت کے علاوہ ہر مرض کا علاج ہے''

اگر غور سے دیکھا جائے تو اس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ مرض الموت کا بھی اور دیگر ہر مرض کا بھی علاج ہے۔ حال آں کہ جملے کا مدعا یہ تھا کہ مرض الموت کو چھوڑ کر باقی ہر مرض کا علاج ہے۔ لہٰذا جملہ یوں ہونا چاہیے تھا: ''مرض الموت کے سوا ہر مرض کا علاج ہے۔''

اگر کسی محفل میں کوئی یہ کہے کہ میرے علاوہ سب احمق ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خود بھی احمق ہے۔ یہاں ''علاوہ'' کی جگہ ''سوا'' کا محل ہے۔

اسمِ فاعل کے ساتھ یائے نسبت کا اضافہ کرتے وقت غلطی کا ارتکاب

اُردو میں عام طور پر بول چال اور لکھتے وقت عربی قواعد کے مطابق اسم فاعل کے ساتھ یائے نسبت کا اضافہ کیا جاتا ہے، مثلاً: قادر سے قادری، قاسم سے قاسمی، ہاشم سے ہاشمی، کاظم سے کاظمی، فاضل سے فاضلی، صابر سے صابری اور ناصر سے ناصری وغیرہ۔ عربی میں یہ یائے نسبت مشدّد (شدّ والی) ہوتی ہے لیکن اُردو میں ایسا نہیں ہوتا۔ قاعدے کے مطابق اَلف سے بعد والے یعنی تیسرے حرف کے نیچے کسرہ (زیر) آتی ہے لیکن ہمارے یہاں پڑھے لکھے لوگ بلکہ ادیب اور شاعر بھی عام طور پر اس کا التزام نہیں کرتے اور غلط تلفظ کرتے ہوئے قاسْمی (*Qasmi*)، ہاشْمی (*Hashmi*)، کاظْمی (*Kazmi*)، فاضْلی (*Fazli*)، صابْری (*Sabri*) اور ناصْری (*Nasri*) بولتے ہیں۔ انگریزی میں چوتھے حرف کے طور پر آئی (*I*) نہ لکھ کر غلطی کی جاتی ہے، حال آں کہ درست اس طرح ہے: *Sabiri, Fazili, Qasimi, Qadiri, Kazimi, Nasiri* وغیرہ۔

اُردو میں اسم فاعل سے نسبت اور صفت کی کیفیت ظاہر کرنے کے لئے فاضل، ناقد، عارف، قاتل اور ظالم وغیرہ سے فاضلانہ، ناقدانہ، عارفانہ، قاتلانہ اور ظالمانہ بھی کہا جاتا ہے۔ ان الفاظ کو بھی ادا کرتے وقت اَلف سے بعد والے یعنی تیسرے حرف کے نیچے کسرہ (زیر) کا التزام نہیں کیا جاتا اور غلطی پر قائم رہتے ہوئے فاضْلانہ (*Fazlana*)، ناقْدانہ (*Naqdana*)، عارْفانہ (*Arfana*) وغیرہ ادا کیا جاتا ہے۔ میرے مشاہدے کے مطابق کئی ادیب اور شاعر بھی اس غلطی کو دہراتے ہیں۔

اسی طرح اسم فاعل مونث کے وزن پر آنے والے اسماء مثلاً واسِطہ، ضابِطہ، رابِطہ، کامِلہ، فاصِلہ، عاجِلہ، خاتِمہ، ناظِرہ اور فاضِلہ وغیرہ کے تیسرے حرف کے نیچے زیر ناروا طور پر نہیں پڑھی جاتی۔ غلط تلفظ کرتے ہوئے بغیر زیر کے واسْطہ، ضابْطہ، رابْطہ، کامْلہ، فاصْلہ، عاجْلہ، خاتْمہ، ناظْرہ، اور فاضْلہ پڑھا اور بولا جاتا ہے۔ حاضِرین اور ناظِرین وغیرہ کو بھی حاضْرین اور ناظْرین بولا جاتا ہے۔

مرکب اضافی میں تصرف

اُردو میں مستعمل فارسی قاعدے کی رُو سے مرکب اضافی کے پہلے حصے 'مضاف' کے آخری حرف کے نیچے زیر لگائی جاتی ہے۔ یہ زیر (کسرہ) اضافت ظاہر کرتی ہے مثلاً: معلمِ اخلاق، کاتبِ تقدیر، تخریبِ زبان، اہلِ مدینہ، حلقۂ ادب وغیرہ۔

اُردو میں یہ چلن عام ہوگیا ہے کہ مرکب اضافی کے بعض مضاف الیہ اسماء کے ساتھ ''ی'' کا اضافہ کر کے مرکب توصیفی کی ایک صورت بنادی جاتی ہے جو قواعد سے مطابقت نہیں رکھتی۔ مثالیں ملاحظہ کیجیے:

مرکب اضافی اصل قاعدے کے ساتھ	مرکب اضافی میں تصرف کے بعد کی صورت
جماعتِ اسلام	جماعتِ اسلامی
احکامِ شاہ	احکامِ شاہی
انتشارِ ذہن	انتشارِ ذہنی
علومِ مشرق	علومِ مشرقی
تہذیبِ مغرب	تہذیبِ مغربی
تہذیبِ نفس	تہذیبِ نفسی
تحلیلِ نفس	تحلیلِ نفسی
کلامِ نفس	کلامِ نفسی
یائے نسبت	یائے نسبتی

بعض تراکیب کو مرکب اضافی کے وزن پر لا کر مرکب توصیفی تصور کیا جاتا ہے۔ مثالیں ملاحظہ کیجیے:

فلسفۂ جدید	جدید فلسفہ
غزلِ مسلسل	مسلسل غزل
مرضِ لاعلاج	لاعلاج مرض
بلائے ناگہانی	ناگہانی بلا

تَفَعُّل کے وزن پر آنے والے اسماء کے ساتھ ''ی'' کا اضافہ

اس وزن پر آنے والے اسماء کے ساتھ ''ی'' کا اضافہ عام طور پر نہیں کیا جاتا۔ مثلاً تصرف سے تصرفی، تحفظ سے تحفظی، تکبر سے تکبری، تسلط سے تسلطی وغیرہ استعمال نہیں کیا جاتا۔ لیکن بعض اسماء جن کے ساتھ پہلے ''ی'' کا اضافہ نہیں کیا جاتا تھا اور وہ ''ی'' کے بغیر ہی اپنے اصل معنوں میں استعمال ہوتے تھے، اب بڑے التزام کے ساتھ تصرف کر کے ''ی'' کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ مثالیں ملاحظہ کیجیے:

تقرر (Appointment)	تقرری
تنزل (Demotion/Decline)	تنزلی
عدمِ توجہ (Lack of attention)	عدم توجہی
تمدن (Civilisation)	تمدنی (یہاں یائے نسبت ہے)

باہم کے ساتھ ''ی'' کا اضافہ

اُردو میں مستعمل فارسی لفظ باہم (آپس میں) کے ساتھ ''ی'' کا اضافہ کر کے باہمی لکھنے اور بولنے کا رواج چل نکلا ہے۔ اساتذہ کے کلام میں سے اس کی کوئی سند نہیں ملتی، باہم ہی استعمال ہوا ہے:

ے قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں، تم بھی نہیں
جذبِ باہم جو نہیں، محفلِ انجم بھی نہیں (اقبالؔ)

باہم کے ساتھ ''ی'' کا اضافہ کرنے کی کچھ مثالیں ملاحظہ کیجیے:

درست	غلط تصرف
باہم رضامندی	باہمی رضامندی
باہم رنجش	باہمی رنجش
باہم گفت گو	باہمی گفت گو
بقائے باہم	بقائے باہمی

مضاف سے قبل ''ب'' کا غیر ضروری استعمال

مرکب اضافی کے پہلے حصے مضاف کے شروع میں ''ب'' کا غیر ضروری طور پر اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ حال آں کہ مضاف کے نیچے اضافت کی زیر بھی موجود ہوتی ہے۔ آج کل کچھ شعراء بھی اس غلطی کو دُہرا رہے ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ کیجیے:

غلط استعمال	درست استعمال
بوقتِ شام	وقتِ شام
بوقتِ مصیبت	وقتِ مصیبت
بوقتِ سحر	وقتِ سحر
بوقتِ مسرت	وقتِ مسرت
بروزِ حشر	روزِ حشر

بسوئے مکہ	سوئے مکہ
بسوئے مقتل	سوئے مقتل
بسوئے دار	سوئے دار
بسوئے ہدف	سوئے ہدف

بعض اسمائے فاعل کا غلط تلفظ

کچھ اسمائے فاعل مذکر ایسے بھی ہیں جن کے آخری حرف کو ''یا'' سے تبدیل کر کے جایا، آیا، چھایا اور گایا کے وزن پر غلط طور پر بولا جاتا ہے۔ اکثر پڑھے لکھے لوگ بھی اس غلطی کا اعادہ کرتے رہتے ہیں۔ کچھ مثالیں ملاحظہ کیجیے:

ضائع	سے	ضایا
مائع	سے	مایا
شائع	سے	شایا
واضح	سے	واضیا
مضارع	سے	مضاریا
واقع	سے	واقیا

مباحث

الفاظ کے استعمال میں بے احتیاطی

شفقت رضوی

عام زندگی میں لفظوں کے استعمال میں بے احتیاطی اپنی انتہا کو پہنچی ہوئی ہے، یہ روش اب اتنی عام ہوگئی ہے کہ ادیب، شاعر اور ذرائع ابلاغ سے متعلق افراد اسے اپنی شان باور کرنے لگے ہیں۔ لوگ الفاظ کو بے جان لکیریں یا ہوا میں تحلیل ہونے والی اصوات باور کرتے ہیں۔ وہ اُن کی توقیر کرنا نہیں جانتے۔ لفظ زندہ ہوتے ہیں۔ اُن کے معنی ہی نہیں ہوتے اُن کی روح بھی ہوتی ہے۔ وہ ہمارے خیالات کے ترجمان ہوتے ہیں، وہ ہماری آواز ہی نہیں ہوتے ہمارے خیالات، جذبات اور احساسات کی روح ہوتے ہیں۔ ہم اُن کے ذریعے دوسروں تک اپنے دل کی دھڑکنیں پہنچاتے ہیں۔ لفظوں میں معنی بھی پنہاں ہوتے ہیں اور معنویت بھی پوشیدہ ہوتی ہے۔ لفظ کا نفس شناس وہ ہوتا ہے جو معنویت سے کام لیتا ہے اور اُس میں وسعت پیدا کرنے کی جستجو میں لگا رہتا ہے۔ چند لفظ خیر کے نمائندہ ہوتے ہیں، چند بد کی نشاندہی کرتے ہیں۔ کسی میں تقدیس اور پاکیزگی ہے کسی میں تحقیر و کراہیت، تاثیر سب میں ہوتی ہے۔ وہ جسے عمومی فہم کہا جاتا ہے، وہی لفظ کے درست اور جائز استعمال میں رہنما ہوتا ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے جس کا اظہار انگریزی میں یوں کیا جاتا ہے کہ Common sense is most uncommon۔ عمومی فہم سے نا آشنا ہونے کی مثالیں مشرق سے مغرب تک ہر جگہ ملتی ہیں۔ اسلام اور مسلمانوں سے متعلق جتنے الفاظ اور اصطلاحات عربی الاصل ہیں اُن کا دانستہ تلفظ بگاڑنے کی خاطر عجیب وغریب املا سے کام لیا جاتا ہے۔ یہ اہل مغرب کی سوچی سمجھی پالیسی ہے۔ افسوس کہ پاکستان میں اُردو صحت کے ساتھ استعمال کرنے کو جہالت اور انگریزی آمیز اُردو کو رواج دینے کی سعی بسیار ہر سطح پر کی جارہی ہے۔ بعض صورتوں میں کم علمی، جہالت یا جدت پسندی ایمان اور اعتقاد سے متصادم دکھائی دیتی ہے اور اس گمراہی کو ترقی پسندی کا عنوان دیا جاتا ہے۔

لفظ کو غلط یا بے احتیاطی سے استعمال کرنے کے کئی اسباب ہیں۔ چند صورتوں میں بربنا، کم علمی، کم فہمی یا جہالت ایسا

ہوتا ہے۔ ان میں چند اصلاح پا کر درست کر لیے جاتے ہیں جو واقعی جاہل ہیں وہ آمادۂ ضد ہوتے ہیں، اصلاح کو پسند نہیں کرتے، اپنی غلطی پر اصرار کرتے ہیں کیونکہ جہالت کا لوازمہ ضد ہی ہے۔ چند افراد دوسروں کو تکلیف پہنچانے کے لیے ایسا کرتے ہیں۔ بالخصوص مذہب کا مذاق اڑانے کے لیے لفظوں کے طوطا مینا اڑانا اور حماقت کو دانشوری قرار دینا اُن کا شیوہ ہوتا ہے۔ بعض سیاسی، معاشرتی، وقتی ضرورت اور مصلحت کے سبب لفظ سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں اور ہمارے شاعر تو مضمون آفرینی میں یکتا ہیں۔ وہ تخیل کی پرواز مذہب اور سماجی اقدار کی توہین سے ثابت کرتے ہیں۔ جو بات گفتگو میں بیان کرنا یا نثر میں ادا کرنا معیوب ہے وہ شعر میں جائز قرار پاتا ہے۔ اگر کوئی شاعر خال ہندی پر سمرقند و بخارا نچھاور کرنے کا ارادہ کرے تو اُس پر تعزیرات کی کوئی دفعہ نافذ نہیں کی جاسکتی۔

ایک چلن اُردو کے شاعروں کا یہ بھی رہا ہے کہ اسلام کی توہین کے ساتھ صنم پرستی کا پرچار کیا جائے۔ وہ شاعر جس کا نام ہم سر جھکائے بغیر نہیں لیتے، جب کہتا ہے ''قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا'' تو سر عقیدت سے نہیں شرمساری سے جھک جاتا ہے۔ اس میں لفظوں نے کسی خیر کی ترجمانی نہیں کی ہے بلکہ شر پر اکسایا ہے۔ زمین سے پیوستگی اور خود کو فرزند زمین Son of Soil ثابت کرنے کا جنون اس حد تک بڑھ گیا ہے کہ ازلی دشمنِ جان و ایمان کو گلے لگانے کے شوق میں خدا اور خدا پرستی سے دست برداری اختیار کر لی جاتی ہے۔ فلسطینی علاقے میں ایک شہر ہے انگریزی میں اسے **Ramallah** لکھا جاتا ہے، اُردو میں ''رملہ'' درست ہے۔ اللہ سے دستبرداری اور صنم سے پیوستگی کے شوق میں پاکستانی ذرائع ابلاغ کے کم علم ملازمین اسے ''رام اللہ'' لکھتے اور بولتے ہیں۔ یہ ایسے ڈگری یافتہ لوگ ہیں جنھوں نے اُردو میں نہ تاریخ پڑھی ہے نہ جغرافیہ اور نہ اُردو کا اٹلس کبھی دیکھا ہے۔ اُن کے دل اور دماغ صنم آشنا، انہیں کیا ملتا ہے اللہ کے نام میں۔ اُنہوں نے جہالت کو رہنما بنا کر رام اور خدا کو ایک کر دیا، اُن کے فہم عمومی کے فقدان نے یہ سوچنے کا موقع بھی نہیں دیا کہ ایک تاریخی والمیک کے رزمیہ کا ہیرو رامائن کے قلم کار کی ذہنی مرعوبیت سے اوتار اور پھر بھگوان قرار پانے والا خدائے لم یزل کا ہم پلہ ہو بھی سکتا ہے یا نہیں! خدا اور صنم کا بے جوڑ رشتہ کسی مسلمان کے ایمان کا محافظ بن سکتا ہے یا نہیں، ہم نے برسوں ''بھگوان رام'' سنا تھا یہ اُسی ''نعرہ'' کا آزاد ترجمہ ہے جو مسلمان دانشوروں کے قلم سے ''رام اللہ'' بن کر ظاہر ہوا ہے۔ تاریخ ناآشناؤں نے یہ بھی نہ سوچا کہ جنوبی ایشیا کے خاص علاقے تک محدود ''بھگوان'' آخر نبیوں کی سرزمین تک کیسے پہنچ گیا۔

اگر پاکستانی ذرائع ابلاغ کے ترجمہ کرنے والوں کی صلاحیت کا یہی معیار ہے تو یقیناً وہ **Ramadi** کو اُردو میں ''رام عادی'' اور ماہِ رمضان Ramadan کو ''رام دان'' کہنے اور لکھنے پر اصرار کریں گے۔ بھلا اُن کی ضد کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت کس میں ہے۔

یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ لفظ صرف معنی نہیں رکھتا بلکہ اس کا بھرم بھی ہوتا ہے۔ جو الفاظ بھرم قائم کر لیتے ہیں اُس کو توڑنا کسی ادیب یا اہلِ زبان کے لیے ممکن نہیں ہوتا اور جن الفاظ کا بھرم نہیں ہوتا اسے قائم اور رائج کرنے کی لاکھ کوشش کی جائے کامیابی نہیں ہوتی۔ شاعروں میں قصیدہ ایک صنف ہے بلحاظ خصوصیت حمد اور قصیدہ میں فرق نہیں، اگر فرق ہے تو صرف اتنا

کہ حمد خداوند تعالیٰ کی تعریف میں ہوتی ہے اور قصیدہ کسی بھی فرد کی تعریف میں۔ کیا کوئی ذی ہوش ذوق کے ان قصائد کو حمد کہہ سکتا ہے جو شاہِ وقت کی شان میں کہے گئے، ہر گز نہیں۔ گویا حمد کا خاص بھرم ہے جو قصیدہ کے حصے میں نہیں آیا۔ یہی حال "نعت" کا ہے۔ اگر کوئی زبان، ادب، شاعری کی روایات اور الفاظ کے بھرم سے ناآشنا کسی "کرشن مہاراج" کی شان میں کہے اشعار کو نعت کہتا ہے، اُس کی جہالت ہی واضح نہیں ہوتی بلکہ وہ قانون تعزیرات کے تحت لائق سزا بھی قرار پاتا ہے۔

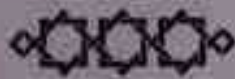
قرآن شریف میں خالقِ مطلق کا نام "اللہ" آیا ہے، دوسرا کوئی نام نہیں! اگر ہے تو وہ اسمِ صفاتی ہے، مسلمانوں میں اللہ کے ساتھ خدا بھی بطور نام مستعمل ہے اور اس طرح رواج پا گیا ہے کہ اللہ اور خدا میں فرق نہیں رہا۔ دونوں کا بھرم برابر ہے۔ مسلمانوں نے صدیاں جنوبی ایشیا میں گذار دیں مگر بھگوان اُن کے منہ نہ چڑھ سکا۔ اللہ اور خدا میں توحید کی جو شان ہے وہ بھگوان میں نہیں، کیونکہ اس کا اشارہ تکثیر کی طرف ہوتا ہے۔ اسی طرح قرآنی احکام "صوم وصلوٰۃ" کے حق میں ہیں۔ ایرانیوں نے جس طرح اللہ کو خدا تسلیم کر لیا اسی طرح انہوں نے صوم وصلوٰۃ کی جگہ روزہ نماز کو رواج دیا، جمہور نے اسے قبول کر لیا اور اس کا بھرم قائم ہو گیا۔ کوشش کے باوجود "برت" اور "پرارتھنا" کا بھرم قائم نہ ہو سکا۔ لفظوں کا بھرم لسانیاتی حقیقت ہی نہیں تاریخی اور معاشرتی سچائی بھی ہے۔ تہذیبی روایت سے ہٹ کر کسی جدت کا اظہار ہو تو وہ فن، ادب اور زبان کا مذاق قرار پاتا ہے۔ حضور آخر الزماں ﷺ کی شان میں نعتیہ اشعار کہے جاتے ہیں، اُن میں حضورؐ سے والہانہ محبت کا ذکر بھی ہوتا ہے جو عقیدت ہی کا ایک روپ ہے۔ ہماری تہذیب شاعری میں عشقیہ باتوں کو روا رکھتی ہے بشرطیکہ اظہارِ عشق مرد کی جانب سے ہو۔ معاشرہ کے کسی طبقہ میں عورت یا لڑکی کا اظہار کہ وہ کسی مرد سے محبت کرتی ہے، حد درجہ معیوب سمجھا جاتا ہے۔ جبکہ ہندی شاعری اس کے برخلاف عورت کی جانب سے اظہارِ محبت سے بھری پڑی ہے۔ مسلم معاشرہ کے مزاج کے خلاف ہونے کے باوجود اس میں کیف اور دل نشینی محسوس ہوتی ہے، پھر بھی اس طرزِ اظہار کو اُردو شاعری میں عام ہونے کا موقع نہیں دیا گیا اور ریختی تیسرے درجے سے بھی کمتر شاعری سمجھی گئی۔ جن الفاظ اور اندازِ بیان میں عورت کی جانب سے ہندی میں جذباتِ عشق پیش کیے جاتے ہیں اُنہیں اپنانے کی کوشش متعدد اُردو شاعروں نے "نعت" کی اور حضور کی شان میں مرے بانکے، یار طرح دار، رنگیلے بانکے سیاں، بالم، بالما، معراجی سیاں، عائشہ بی بی کے بالم، کالی کملی والے کنہیا، گوسیاں، پڑھنے کو ملتے ہیں تو صاف دکھائی دیتا ہے کہ الفاظ بے جوڑ، بے ربط بلکہ بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں اور اپنے استعمال پر آپ احتجاج کر رہے ہیں۔

فی زمانہ متعدد الفاظ بے اعتدالی اور ناجائز طور پر استعمال ہوتے ہیں لیکن اس طرز پر نہ غور کیا جاتا ہے نہ احتجاج! "مذہب" ایسا ہی ایک لفظ ہے۔ اس بوالعجبی کو کیا کہیے کہ دین بھی مذہب اور بے دینی بھی مذہب۔ توحید پرستی بھی مذہب اور صنم پرستی بھی مذہب! کوئی حسن و عشق کی داستان لکھ کر "مذہبِ عشق" اس کا نام قرار دیتا ہے اور نہال ہو جاتا ہے۔ کوئی اصرار کرتا ہے "مذہبِ عشق میں فکر ہے حرام۔" مذہب وہ بھی ہے جو من جانب اللہ نافذ ہو اور مذہب وہ بھی ہے جسے کسی خدا ناآشنا نے تخلیق کیا ہے۔ ہمارے ایک کرم فرما جامعہ کراچی میں اُردو کے پروفیسر رہ چکے ہیں، کئی کتابوں کے مصنف ہیں، اپنے ایک اخباری کالم میں لکھا ہے "برطانیہ مذہب جمہوریت کا حرم سمجھا جاتا ہے۔" ہم عرصہ سے سوچ رہے ہیں اس سے مذہب اور حرم کی توقیر ہوئی ہے یا

توہین! اخباری خداؤں اور مذہبوں کی تعداد درجنوں سے زائد ملے گی۔ جنوبی ایشیا میں کرکٹ کا ایک نوجوان کھلاڑی ''کرکٹ کا بھگوان'' کہلاتا ہے۔ امریکہ میں ایک پیشہ ور ریسلر (Wrestler) اپنے آپ کو ریسلنگ گاڈ (Wrestling God) کہتا ہے۔ جس پتھر کو اٹھا کر دیکھئے اُس کے نیچے سے ایک مذہب، ایک بھگوان یا ایک God ضرور برآمد ہوگا۔

ہم اقبال کے عقیدت مند ہیں، اُن کے طرفدار نہیں، جب وہ شعر میں کارل مارکس کو ''پیغمبر بے کتاب'' کہتے ہیں۔ ہم ''پیغمبر'' کو لفظی معنوں میں لے سکتے ہیں نہ اصطلاحی معنوں میں! اصطلاحاً یہ ایسا شرف ہے جو من جانب اللہ عطا ہوتا ہے، یہ صفت نسبتی ہے نہ تو ذاتی اور نہ کسبی انسبتی ہونے کے ناطے اس کے متعلقات ہیں۔ کارل مارکس یہ شرائط اور متعلقات پورا نہیں کرتا۔ وہ فلسفی ہوسکتا ہے، مفکر ہوسکتا ہے، دانشور ہوسکتا ہے، خالقِ نظریۂ حیات ہوسکتا ہے پیغمبر نہیں ہوسکتا۔ کسی نام کے ساتھ پیغمبر کی اضافت کا اثبات حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی خاتمیت سے انکار ہے۔ ہم اقبال کے ایمان پر حرف گری کے مرتکب نہیں ہورہے ہیں بلکہ لفظ کے استعمال کو بے احتیاطی سے استعمال کرنے کا واضح ثبوت پیش کر رہے ہیں اور پھر یہ بھی حقیقت کے برخلاف ہے کہ کارل مارکس ''بے کتاب'' تھا وہ بھی ''صاحب کتاب'' ہے اور لوگ ''داس کیپتال'' کو صحیفۂ آسمانی سے کم باور نہیں کرتے۔

لفظ کے بے احتیاطی کے ساتھ استعمال کی مثالیں ہر شاعر کے کلام میں ملتی ہیں لیکن اقبال جیسے وسیع المطالعہ شاعر کے کلام میں اس کی مثالیں دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ اُنھوں نے ''یزداں'' کا لفظ خدا کے لیے استعمال کیا ہے۔ اہلِ علم خوب جانتے ہیں کہ اہلِ ایران اس لفظ کو خاص معنوں میں استعمال کرتے تھے۔ اُن کے قدیم مذہبی نظریہ میں ایک خدائے خیر، یزداں اور ایک خدائے شر، اہرمن تھا۔ گویا وہ دو خداؤں کے قائل تھے۔ یہ نظریہ اسلامی اعتقادِ توحید کے منافی ہے۔ یزداں کے لفظ کے ساتھ دوئی کی بو آتی ہے کہ اس کے مقابل اہرمن بھی ہے اس لیے اس لفظ کو خدائے واحد کے لیے لکھنا مناسب نہیں۔

یہ تحریر کسی ایک شخصیت کے حوالہ سے تنقید یا تعریض نہ سمجھی جائے بلکہ اسے بے احتیاطی کے عام رویہ کے خلاف احتجاج ہی سمجھا جائے۔

بیادِ رفتگان

زیبا افتخار ☆

محمد قمر الزمان (۱۱؍اپریل ۲۰۱۵ء، ڈھاکہ)

بنگلہ دیش کے نام نہاد انٹرنیشنل کرائم ٹریبونل کے ایک اور شکار محمد قمر الزمان کو ۱۱؍اپریل ۲۰۱۵ء کو پاکستانی وقت کے مطابق رات ساڑھے نو بجے پھانسی دے دی گئی۔ وہ بنگلہ دیش میں جماعتِ اسلامی کے رہنما تھے۔ جنہوں نے اپنی تمام تر دماغی اور جسمانی صلاحیتیں بنگالی مسلمانوں کی راہنمائی کے لئے صرف کر دیں۔

محمد قمر الزمان کو حسینہ واجد کی حکومت نے جھوٹے مقدمات میں ۱۳؍جولائی ۲۰۱۰ء کو گرفتار کیا۔ ۹؍مئی ۲۰۱۳ء کو ایک نام نہاد عدالت نے انہیں سزائے موت سنائی۔ اس فیصلے کے خلاف نظر ثانی کی اپیل پر اختلافی فیصلہ ۱۸؍فروری ۲۰۱۵ء کو جاری ہوا جس میں کثرت رائے سے سزائے موت کو برقرار رکھا گیا۔ اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل دائر کی گئی جو مسترد کر دی گئی۔ اس سے قبل عبدالقادر ملا کو بھی ۱۹۷۱ء کے جنگی جرائم کے الزام میں اسی بدنام زمانہ انٹرنیشنل کرائم ٹریبونل کے فیصلے پر پھانسی دی جا چکی ہے۔ محمد قمر الزماں نے پورے وقار اور بہادری سے پھانسی گھاٹ پر اپنی موت کا استقبال کیا۔ اس وقت وہ تلاوت میں مصروف تھے۔ اگلے روز بروز اتوار ان کے آبائی گاؤں میں ان کی تدفین عمل میں آئی۔

محمد قمر الزمان ۴؍جولائی ۱۹۵۲ء کو شیر پور کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۶۹ء میں میٹرک کے دوران اسلامی جمعیت طلبہ سے وابستہ ہوئے۔ ۱۹۷۶ء میں ڈھاکہ یونیورسٹی سے صحافت میں ایم اے کیا۔ ۱۹۷۹ء میں جماعتِ اسلامی کے رکن بن گئے۔ ۱۹۸۰ء میں عملی زندگی کا آغاز 'ڈھاکہ ڈائجسٹ' کے مدیر منتظم کی حیثیت سے کیا۔ ۱۹۸۳ء میں ہفت روزہ 'سونار بنگلہ' کی ادارت سنبھالی۔ روزنامہ 'سنگرام' کی مجلسِ ادارت کے کلیدی رکن کی حیثیت سے اہم صحافتی خدمات انجام دیں۔ وہ بنگلہ دیش کے صحافیوں

☆ ڈاکٹر زیبا افتخار، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی تاریخ، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔

کی پیشہ ورانہ تنظیموں مثلاً ڈھاکہ یونین آف جرنلسٹس، فیڈرل یونین آف جرنلسٹس اور نیشنل پریس کلب سے وابستہ رہے۔

۷۴-۱۹۷۳ء میں جب جنگی جرائم کے مرتکب افراد پر مجیب الرحمٰن کے دور حکومت میں مقدمات بنائے گئے تو ان کا کہیں ذکر نہ تھا، لیکن اب چالیس برس کے بعد حسینہ واجد کی منتقمانہ سیاست کی بھینٹ چڑھ گئے۔ وہ صرف سیاست دان اور صحافی ہی نہیں بلکہ ادیب اور دانشور بھی تھے۔ انہوں نے بنگلہ زبان میں بہت سے مضامین اور کتب تصنیف کیں۔ ان کی چند اہم کتب میں عصرِ جدید اور اسلامی انقلاب، تحریک اسلامی اور عالمی منظر نامہ، مغرب کا چیلنج اور اسلام، انقلابی رہنما: پروفیسر غلام اعظم، شامل ہیں۔ انہوں نے خرم مراد کی اردو کتاب قرآن کا راستہ کا بنگلہ ترجمہ بھی کیا۔

اعزاز احمد آذر (۱۶ر مئی ۲۰۱۵ء، لاہور)

پنجابی اور اردو کے ادیب و شاعر اعزاز احمد آذر ۱۶ر مئی ۲۰۱۵ء کو بہتر سال کی عمر میں انتقال کر گئے۔ لاہور میں ان کی تدفین ہوئی۔

اعزاز احمد آذر ۲۵ر دسمبر ۱۹۴۲ء کو بٹالہ، بھارت میں پیدا ہوئے۔ پنجاب یونیورسٹی سے ایم اے اردو، ایم اے پنجابی اور ایم اے سیاسیات کے علاوہ ایجوکیشن اور قانون کی اسناد حاصل کیں۔ کچھ عرصہ تدریس اور وکالت سے منسلک رہنے کے بعد ۱۹۷۴ء میں وزارت اطلاعات و نشریات کے ذیلی محکمے پاکستان نیشنل سینٹر میں بطور ریزیڈنٹ ڈائریکٹر ملازمت اختیار کی۔

ان کی اہم تصانیف میں دھیان کی سیڑھیاں (شاعری: ۱۹۸۸ء)، موسم سی برساتاں دا (پنجابی شاعری: ۱۹۹۴ء)، محبت مشغلہ تھی (نظمیں: ۱۹۹۷ء)، کب صبح ملن ہو گی (اردو ماہیے: ۱۹۹۷ء)، دھوپ کا رنگ گلابی ہوا (شاعری: ۲۰۰۴ء) شامل ہیں۔ ان کے مضامین اور مقالات کا ایک مجموعہ ہم سخن فہم ہیں اور بچوں کے لئے نظمیں اور گیت تتلی پھول اور چاند کے نام سے بھی شائع ہوئے۔

وہ ساری خوشیاں جو اس نے چاہیں اٹھا کے جھولی میں اپنی رکھ لیں
ہمارے حصے میں عذر آئے، جواز آئے، اصول آئے

ڈاکٹر آفتاب اصغر (۳۰ر مئی ۲۰۱۵ء، لاہور)

ڈاکٹر آفتاب اصغر ۳۰ر مئی ۲۰۱۵ء کو اچانک حرکتِ قلب بند ہو جانے سے انتقال کر گئے۔ وہ فارسی زبان کے بلند پایہ اسکالر اور استاد تھے۔ اورینٹل کالج لاہور میں شعبہ فارسی کے صدر نشین اور ڈین رہے۔ تین سال تک فردوسی چیئر پر بھی مسند نشین رہے۔ پی ایچ ڈی کی ڈگری تہران سے حاصل کی اور درس و تدریس کے سلسلہ میں تقریباً سات سال ایران میں مقیم رہے۔

عبداللہ حسین (۴ر جولائی ۲۰۱۵ء، لاہور)

معروف ناول نگار اور مصنف عبداللہ حسین لاہور میں ۸۴ سال کی عمر میں انتقال کر گئے۔ وہ طویل عرصے سے خون

کے سرطان میں مبتلا تھے۔ بالآخر ۴؍ جولائی ۲۰۱۵ء کو خالق حقیقی سے جا ملے۔ لاہور میں ان کی تدفین عمل میں آئی۔

عبداللہ حسین کا اصلی نام محمد خان تھا۔ ۱۴؍ اگست ۱۹۳۱ء کو راولپنڈی میں پیدا ہوئے، جہاں ان کے والد سرکاری ملازمت میں تھے۔ ۱۹۳۵ء میں والد کی ریٹائرمنٹ کے بعد گجرات آ گئے۔ زمیندارہ کالج گجرات سے بی ایس سی کیا اور اپنی عملی زندگی کا آغاز کیا۔ پہلی ملازمت ۱۹۵۲ء میں ڈالمیا سیمنٹ فیکٹری میں کی۔ پھر داؤد خیل سیمنٹ فیکٹری میں دس سال خدمات انجام دیں۔ پھر کینیڈا چلے گئے۔ جہاں سیمنٹ فیکٹری اور گیس کی کمپنی میں کام کرتے رہے۔ ملازمت کے ان ایام میں ان کی ادبیانہ شخصیت انہیں مسلسل لکھنے پڑھنے کی طرف راغب رکھے رہی۔ یہی دور تھا کہ جب ان کا شہرۂ آفاق ناول اداس نسلیں (۱۹۶۳ء) شائع ہوا۔ عبداللہ حسین کے ناولوں میں اداس نسلیں کے علاوہ باگھ (۱۹۸۲ء)، قید (۱۹۸۹ء)، نادار لوگ (۱۹۹۶ء) اور رات شامل ہیں۔ ان کے افسانوں کا مجموعہ نشیب کے عنوان سے ۱۹۸۱ء میں شائع ہو کر مقبول ہوا۔ انہوں نے اپنے ناول اداس نسلیں کا انگریزی ترجمہ *Wearing Generations* کے نام سے خود کیا۔ ان کے انتقال سے اردو ناول نگاری کے میدان میں پیدا ہونے والا خلاء تادیر پر نہیں ہوگا۔

خان عبدالقیوم خان (۱۰؍ جولائی ۲۰۱۵ء، راولپنڈی)

آزاد کشمیر کے سابق صدر اور تحریک آزادی کشمیر کے بانی سردار عبدالقیوم خان طویل علالت کے بعد ۹۱ برس کی عمر میں راولپنڈی کے ایک ہسپتال میں انتقال کر گئے۔

عبدالقیوم خان ۴؍ اپریل ۱۹۲۴ء کو آزاد کشمیر کے ضلع باغ کے علاقے غازی آباد میں پیدا ہوئے۔ وہ تحریک آزادی کشمیر کے بانی رہنماؤں میں سے تھے۔ اور ڈوگرہ حکمرانوں کے خلاف جہاد شروع کرنے کے لئے پہلی گولی چلانے کا اعزاز بھی انہی کو حاصل ہے۔ اسی لئے ان کو "مجاہد اوّل" کا لقب دیا گیا۔ انہوں نے ۲۲ سال کی عمر سے ہی فوج کی ملازمت ترک کر دی اور تحریک آزادی کشمیر کی جدوجہد کا آغاز کیا۔

مرحوم پہلی رائے شماری کمیٹی کے رکن بھی رہے۔ ۱۹۵۲ء میں آزاد کشمیر قانون ساز اسمبلی کے رکن بنے۔ وہ ۱۹۵۶ء، ۱۹۷۱، ۱۹۸۵، اور ۱۹۹۰ء کے الیکشن میں آزاد کشمیر کے صدر منتخب ہوتے رہے۔ ۱۹۷۹ء میں انہیں رابطہ عالم اسلامی کمیٹی کا رکن منتخب کیا گیا۔ انہوں نے ۱۹۹۱ء میں صدر آزاد کشمیر کے عہدے سے استعفیٰ دے دیا۔ جس کے بعد انہیں قانون ساز اسمبلی نے وزیر اعظم منتخب کیا۔ ۲۰۰۲ء میں پاکستان کی قومی کشمیر کمیٹی کا چیرمین بنایا گیا۔ وہ چودہ مرتبہ آل جموں و کشمیر مسلم کانفرنس کے صدر منتخب ہوئے۔

خان عبدالقیوم خان نے تحریک آزادی کشمیر کے علاوہ سیاست، مذہب اور دیگر موضوعات پر انگریزی اور اردو میں کئی کتابیں تصنیف کیں، جن میں آپریشن جبرالٹر، قرآن پاک کے معجزے اور مسئلہ کشمیر کے حوالے سے متعدد مضامین شامل ہیں۔ قومی سیاست میں ان کا نام بہت احترام سے لیا جاتا ہے۔ ان کی نماز جنازہ شکر پڑیاں گراؤنڈ میں ادا کی گئی۔ جس میں سیاسی شخصیات، سول اور فوجی افسران سمیت سماجی شخصیات نے بڑے پیمانے پر شرکت کی۔ بعدازاں انہیں آبائی گاؤں

غازی آباد میں سپرد خاک کیا گیا۔

انجینئر حافظ نوید احمد (۱۷ر جولائی ۲۰۱۵ء، کراچی)

انجینئر حافظ نوید احمد ۲۹ر رمضان المبارک مطابق ۱۷ر جولائی ۲۰۱۵ کو اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ ان کی تدفین اسی دن کراچی میں ہوئی۔

وہ بروز جمعہ یکم نومبر ۱۹۶۲ء کو کیماڑی، کراچی میں پیدا ہوئے۔ ان کے لڑکپن میں ان کا خاندان کیماڑی سے کورنگی منتقل ہوگیا۔ ۱۹۷۸ء میں انہوں نے میٹرک کیا اور اس کے بعد ڈی جے سائنس کالج میں داخلہ لیا۔ انہوں نے این ای ڈی سے بی ای کی ڈگری حاصل کی۔ اپنے تعلیمی دورانیے میں وہ پیپلز پارٹی سے متاثر تھے اور اس کی طلبہ تنظیم پی ایس ایف سے وابستہ تھے۔ ۱۹۸۵ء میں جماعت اسلامی میں شمولیت اختیار کی۔ کچھ عرصہ تبلیغی جماعت کے ساتھ رہے بالآخر تنظیم اسلامی میں شمولیت اختیار کی۔ ۱۹۹۲ء میں ایک سرکاری ادارے میں بطور انجینئر ملازمت کی لیکن بانی تنظیم اسلامی ڈاکٹر اسرار احمد کے کہنے پر ۱۹۹۴ء میں ملازمت ترک کر کے ہمہ وقت قرآن اکیڈمی اور درس و تدریس سے وابستہ ہوگئے۔

انہوں نے کراچی یونیورسٹی سے شعبہ علومِ اسلامیہ سے ایم اے کیا۔ اس کے بعد ہمہ وقت قرآن سیکھنے اور سکھانے میں مشغول ہوگئے۔ انجینئر نوید نے قرآن کو اپنا مشن بنالیا تھا۔ انہوں نے ادھیڑ عمری میں قرآن حفظ کیا۔ انجمن خدام القرآن اور تنظیم اسلامی کی طرف سے قرآن فہمی کورسز کا انعقاد، نوجوان اور عوام الناس کو قرآن سے جوڑنے کے لئے ان کی مخلصانہ کوششیں ان کی زندگی کا سب سے روشن پہلو ہیں۔ تراویح کے دوران دورہ ترجمہ قرآن کا سلسلہ، ان اجتماعات کی تیاریاں، مدرسین کی تربیت میں انجینئر نوید نے شبانہ روز کوششیں کیں۔ ان کی زیادہ تر تحریریں تبلیغی اور درسی نوعیت کی تھیں۔ مثلاً چھرے کا پردہ، پاکستان میں نفاذِ شریعت: کیا، کیوں اور کیسے، سورۃ یوسف: حکمت کے موتی اور سود: حرمت، خباثتیں، اشکالات وغیرہ۔ وہ گذشتہ کچھ عرصے سے مدرسین کے لئے ترجمہ برائے تدریس: قرآن حکیم پر کام کر رہے تھے اور اس کی پہلی جلد مرتب کر چکے تھے اور دوسری جلد پر کام جاری تھا۔

ضیاء خان (۲۴ر جولائی ۲۰۱۵ء، لاس اینجلس، امریکہ)

ضیاء خان جن کی شاعری اور ادبیت کو قیام سعودی عرب نے پروان چڑھایا، ۲۴ر جولائی ۲۰۱۵ء کو UCLA ہسپتال، لاس اینجلس، امریکہ میں وفات پا گئے۔ ان کی عمر اکہتر سال تھی۔ ان کی تدفین اسی دن نماز جمعہ کے بعد روز ہل میموریل پارک میں ہوئی۔

ضیاء الرحمٰن خان ۳۰ر اکتوبر ۱۹۴۴ء کو پیدا ہوئے۔ ابتدائی چند سال کراچی میں گزارنے کے بعد مستقل رہائش راولپنڈی میں رہی۔ ہائی اسکول کی تعلیم پاکستان ایئر فورس پبلک اسکول، لوئر ٹوپہ (مری ہلز) سے مکمل کر کے گورڈن کالج، راولپنڈی سے انٹر سائنس کیا۔ ۱۹۶۶ء میں کراچی یونیورسٹی سے بی ایس سی کی سند حاصل کی۔ ۱۹۷۱ء میں لاس اینجلس سے الیکٹریکل

انجینئرنگ کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد یہیں مستقل رہائش اختیار کرلی۔ ان کی بیوی نینا امریکی نژاد مسلمان خاتون ہیں۔ ۱۹۷۸ء میں امریکہ سے مختلف ممالک جانے کا دور شروع ہوا۔ وہ اپنی ملازمت کے سلسلہ میں سعودی عرب، بحرین، قطر، عمان، کویت، عرب امارات، مصر، بلجیم اور یونان آتے جاتے رہے۔ ملازمت کے دوران چھٹیوں میں دنیا کے بیشتر ممالک کی سیاحت کی۔ مشرق وسطیٰ میں قیام کے دوران شعر و شاعری کی طرف خاص توجہ دی اور یہاں کی ادبی محفلوں کے جانے پہچانے شاعر بن گئے۔ ان کا کوئی شعری مجموعہ ابھی تک شائع نہیں ہوا۔ البتہ مختلف رسائل و جرائد میں ان کی نظمیں اور غزلیں شائع ہوتی رہیں۔

میں نے صحرا قریب سے دیکھا
کتنی بارش ہو نم نہیں ہوتا

فلسفۂ زیست ہے ضیاء اتنا
پلکیں جھپکیں تو دم نہیں ہوگا

ڈاکٹر عبدالکلام (۲۷؍جولائی ۲۰۱۵ء، تامل ناڈو)

بھارت کے سابق مسلمان صدر اور ممتاز سائنسدان عبدالکلام ۲۷؍جولائی ۲۰۱۵ء کو انتقال کرگئے۔ بھارتی وزیراعظم نریندر مودی اور دیگر اعلیٰ حکام نے ان کی وفات پر گہرے رنج کا اظہار کیا۔ عوام کی طرف سے بھی ان کو زبردست خراج تحسین پیش کیا گیا۔

عبدالکلام ۱۵؍اکتوبر ۱۹۳۱ء کو تامل ناڈو میں پیدا ہوئے۔ پیشہ کے لحاظ سے وہ ایک سائنسدان اور انجینئر تھے۔ عبدالکلام نے اعلیٰ تعلیم کے لیے ایرواسپیس انجینئرنگ انسٹیٹیوٹ میں داخلہ لیا۔ وہ ایک فائٹر پائلٹ بننا چاہتے تھے لیکن وہ انڈین ایئر فورس کے امتحان میں ناکام رہے۔ تب انہوں نے ڈیفنس ریسرچ ڈیولپمنٹ آرگنائزیشن (DRDO) میں بحیثیت سائنسدان خدمات انجام دینا شروع کیں۔ اس کے بعد انہیں وزیراعظم ہند کی طرف سے انڈین اسپیس ریسرچ آرگنائزیشن (ISRO) کا چیف سائنٹفک ایڈوائزر مقرر کیا گیا۔ اس عہدے پر بھی ان کا کام نہایت اہم رہا۔ *Pokharan II* کا نیوکلر ٹیسٹ انہی کا مرہونِ منت ہے۔

۲۰۰۲ء میں بھارتیہ جنتہ پارٹی (BJP) کی سیٹ سے انڈیا کے صدر مقرر ہوئے۔ وہ انڈیا کے گیارہویں صدر تھے۔ ۲۰۰۷ء تک صدارتی خدمات انجام دینے کے بعد Anna یونیورسٹی چلے گئے جہاں انہیں ایرواسپیس انجینئرنگ میں پروفیسر کا عہدہ دیا گیا۔ انہی دنوں عبدالکلام متعدد یونیورسٹیوں میں لیکچر دیتے رہے۔ عبدالکلام نے کئی کتابیں بھی لکھیں جن میں:

1. *India 2020: A vision for the new Millenium.* (1998)
2. *Wings of four: An Autobiography.* (1999)
3. *Ignited Minds: Unleashing the Power within India.*

4. *A Manifesto for change: A sequel to India 2020.* (2014)

شامل ہیں۔ ہندوستان کی حکومت کی طرف سے آپ کو کئی ایوارڈز سے بھی نوازا گیا۔ عبدالکلام نے ساری زندگی شادی نہ کی اور زندگی کے آخری ایام تک فعال رہے۔ ایک لیکچر کے دوران اچانک انہیں دل کا دورہ پڑا اور وہ گر پڑے۔ فوری طور پر انہیں ہسپتال پہنچایا گیا، جہاں وہ جان کی بازی ہار گئے۔ تدفین ان کے آبائی علاقے تامل ناڈو میں عمل میں آئی۔

ڈاکٹر حسرت کاسگنجوی (۳۰/جولائی ۲۰۱۵ء، حیدر آباد)

ڈاکٹر عبدالحق خان جو علمی و ادبی دنیا میں حسرت کاسگنجوی کے نام سے مشہور ہیں ۳۰/جولائی ۲۰۱۵ء کو اسی برس کی عمر میں طویل علالت کے بعد انتقال کر گئے۔ ان کی تدفین حیدر آباد میں ہوئی۔

مشہور ناول نگار، شاعر، ادیب اور نقاد حسرت کاسگنجوی ۱۲/نومبر ۱۹۳۶ء کو کاسگنج ضلع ایٹہ، یوپی، انڈیا میں پیدا ہوئے۔ قیام پاکستان کے وقت ان کی عمر دس سال تھی۔ انہوں نے ہجرت کے مسائل اور مصائب برداشت کیے اور حیدر آباد میں طرح اقامت ڈالی۔ انہوں نے سندھ یونیورسٹی سے اردو میں ایم اے کی ڈگری حاصل کی۔ معاملات روزگار سے نبٹنے کے لئے دور طالب علمی سے ہی ملازمت کرتے رہے۔ انہوں نے دوسرا ایم اے انگریزی میں کیا ساتھ ہی ایل ایل بی کی ڈگری حاصل کی۔ پی ایچ ڈی کی سند بھی انہوں نے سندھ یونیورسٹی سے حاصل کی۔ ابتداء میں وہ ٹیلیفون ڈیپارٹمنٹ میں ملازمت کرتے رہے بعد میں وہ سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ سے وابستہ ہوئے۔ یہیں سے وہ سینئر ٹیکسٹ بک اسپیشلسٹ کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے۔

ان کی مطبوعات میں ناول، افسانے، مجموعہ کلام اور تنقید پر کتب شامل ہیں۔ ان کی ادبی زندگی کا آغاز ناول نگار کے طور پر ہوا۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں ان کے کئی ناول منظر عام پر آئے مثلاً نغمہ محبت، پیار کی راہیں، بے شرم، دل کے داغ جلے، مفت ہوئے بدنام، بہاریں اُداس ہیں (۱۹۷۲ء) اور خارزاروں میں (۱۹۸۰ء)۔ ان میں سے بیشتر ناول کراچی سے شائع ہوئے۔ افسانوں کے چار مجموعے بھی کراچی سے شائع ہوئے جن میں آدھا سورج آدھا سایہ (۱۹۷۸ء)، زخم بنے پھول (۱۹۹۴ء)، محو تماشہ ہوں (۱۹۸۵ء) اور زہر جیسی کڑوی (۲۰۰۰ء) شامل ہیں۔

ناول اور افسانوں کے بعد ان کا رجحان تحقیق و تنقید کی طرف ہوگیا اور اس حوالے سے ان کی چار کتابیں سامنے آئیں۔ ادب: علمی اور فکری زاویے (۱۹۹۴ء)، بیسویں صدی میں اردو ادب (۱۹۹۴ء)، مطالعہ اقبال (۱۹۹۴ء)، اور ادبی ورثہ وغیرہ۔

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ تراجم، تدوینی کام، مجموعہ مضامین اور مجموعہ کلام ملا کر ان کی کتابوں کی تعداد پچاس سے زائد بنتی ہے۔ ان کی ادبی خدمات پر انہیں نقوش ایوارڈ سے بھی نوازا گیا۔

جنرل حمید گل (۱۶/اگست ۲۰۱۵ء، اسلام آباد)

افغان جہاد کے منصوبہ ساز، آئی ایس آئی کے سابق سربراہ جنرل حمید گل ۱۶/اگست ۲۰۱۵ء کو انتقال کر گئے۔ بریں

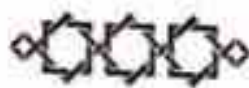
ہیمبرج ان کے لئے جان لیوا ثابت ہوا۔ انہیں فوری CMH منتقل کیا گیا، جہاں وہ خالق حقیقی سے جا ملے۔ انتقال کے وقت ان کی عمر ۷۹ سال تھی اور آپ اپنے اہل خانہ کے ساتھ مری میں مقیم تھے۔

حمید گل ۲۰ نومبر ۱۹۳۶ء کو سرگودھا میں پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان سوات کا رہائشی تھا۔ جو بعد ازاں لاہور اور پھر سرگودھا منتقل ہوا، جہاں آپ کی پیدائش ہوئی۔ ابتدائی تعلیم آبائی گاؤں میں حاصل کی۔ ان کا تعلق یوسف زئی قبیلے سے تھا۔ حمید گل نے گورنمنٹ کالج آف لاہور سے تعلیم مکمل کرنے کے بعد پاکستان ملٹری کاکول میں داخلہ لیا۔ ۱۹۶۵ اور ۱۹۷۱ء کی جنگوں میں حصہ لیا۔ ۱۹۶۵ء کی جنگ میں حمید گل چونڈہ محاذ پر ٹینک کمانڈر تھے۔ ان کی اعلیٰ خدمات پر انہیں ستارہ بسالت، ستارہ امتیاز اور ہلال امتیاز سے نوازا گیا۔ ۷۱ء کی جنگ کے بعد انہیں بٹالین کمانڈر کے عہدے پر ترقی دی گئی۔ جس پر وہ ۱۹۷۲ء تک مقرر رہے۔ بعد ازاں آئی ایس آئی کے سربراہ مقرر ہوئے۔ ۱۹۸۷ء میں چیئرمین جوائنٹ چیف آف اسٹاف کمیٹی کے عہدے پر ترقی دی گئی۔

حمید گل ریٹائرڈ فوجیوں کی تنظیم ایکس سروس مین سوسائٹی کے صدر بھی تھے۔ دفاعی اور جنگی امور پر جنرل (ر) حمید گل سند کا درجہ رکھتے تھے۔ وہ اُن چند جرنیلوں میں سے تھے جو آخری وقت تک فعال رہے۔ جہاد افغانستان کے حوالے سے صرف قومی ہی نہیں بین الاقوامی شہرت کے حامل تھے۔ وہ نظریاتی سوچ اور اسلامی فکر کے حامل عسکری تجزیہ نگار تھے۔ امریکہ اور بھارت پر کڑی تنقید کرتے، کشمیر کے پاکستان کا حصہ ہونے پر واضح موقف رکھتے تھے۔

ان کے جنازہ میں آرمی چیف جنرل راحیل شریف سمیت فوج کے سربراہان اور ہزاروں افراد نے شرکت کی۔ ان کو پورے فوجی اعزاز کے ساتھ اسلام آباد میں سپرد خاک کیا گیا۔

عبدالحفیظ پیرزادہ (۱ ستمبر ۲۰۱۵ء، لندن)

معروف قانون دان عبدالحفیظ پیرزادہ ۷۴ برس کی عمر میں لندن میں انتقال کر گئے۔ وہ کچھ عرصے سے علیل تھے اور لندن کے ہسپتال میں زیرِ علاج تھے۔ ان کا شمار ذوالفقار علی بھٹو کے قریبی ساتھیوں میں ہوتا تھا اور وہ پیپلز پارٹی کے بانی اراکین میں شامل تھے۔ ۱۹۷۳ء کے آئین کی تیاری میں انہوں نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ وہ وزارت قانون کے عہدے پر بھی فائز رہے تھے۔ ان کی عملی زندگی کی آخری سرگرمی انتخابی دھاندلی کیس میں تحریکِ انصاف کی وکالت تھی۔

مطبوعاتِ جدیدہ

(نئی کتابوں اور رسالوں کا مختصر تعارف)

محمد سہیل شفیق ☆

۱۔ محاضراتِ تعلیم ، ڈاکٹر سید عزیز الرحمٰن ، دسمبر ۲۰۱۴ء (طبع ثانی)، کراچی: دار العلم والتحقیق، صفحات: ۳۶۵، قیمت: ۳۵۰ روپے، برائے رابطہ: فون: ۹۰-۳۶۶۸۴۷-۰۲۱۔

کسی بھی قوم کے عروج وزوال میں تعلیم اور نصاب تعلیم کا کردار کسی ذی شعور سے پوشیدہ نہیں۔ ہمارے تعلیمی مسائل پر مختلف جہتوں سے بہت کچھ لکھا گیا ہے اور تعلیمی موضوعات پر ایک وقیع سرمایہ ہمارے پاس موجود ہے۔ پیش نظر کتاب دینی تعلیم کے منہج، اسلوب، نصاب اور نظام پر مشتمل دینی وعصری علوم سے بہرہ ور ممتاز عالم اور محقق ڈاکٹر محمود احمد غازی (م: ۲۰۱۰ء) کے مختلف خطبات کا مجموعہ ہے جو متفرق مواقع پر دیے گئے۔ ان میں سے ہر خطبہ اپنی جگہ ایک مستقل کتاب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس مجموعے کی ترتیب وتدوین کا فریضہ ڈاکٹر سید عزیز الرحمٰن (مدیر: ششماہی السیرۃ، کراچی) نے انجام دیا ہے۔ یہ مجموعہ ۲۰۰۹ء میں مسلمانوں کا دینی و عصری نظام تعلیم کے عنوان سے الشریعہ اکادمی گجراں والا سے شائع ہوا تھا۔ اب اسے مزید اضافوں اور مناسب وضروری مقامات پر حواشی اور حوالوں کے ساتھ محاضرات تعلیم کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے۔ طبع اوّل کے پیش لفظ میں مرتب کتاب ڈاکٹر عزیز الرحمٰن لکھتے ہیں:

"راقم کی نظر میں ان محاضرات کی دو خوبیاں اسے تعلیم کے حوالے سے موجود ذخیرے سے ممتاز کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ڈاکٹر صاحب کا تجزیہ نہایت محتاط ہے اور انھوں نے اسلاف کی خطا شماری کو مقصود بنائے بغیر ماضی کا بے لاگ تجزیہ کیا ہے اور مستقبل کے لیے ہماری راہیں متعین کی ہیں۔ دوسرے وہ جدید وقدیم، دینی وعصری دونوں طرح کے علوم سے نہ

☆ ڈاکٹر حافظ محمد سہیل شفیق، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی تاریخ، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔

صرف پوری طرح واقف ہیں بل کہ ایک عرصے سے تدریسی ذمہ داریاں بھی انجام دے رہے ہیں۔ اس بنا پر تعلیمی مسائل پر ان کی نظر وسیع بھی ہے اور عمیق بھی۔ وہ مسائل پر بات کرنے سے پہلے اسباب پر بات کرتے ہیں جن سے ان مسائل نے جنم لیا اور پھر ان کے حل کے لیے نہ صرف راہیں متعین کرتے ہیں بل کہ اس راستے میں پیش آنے والی ممکنہ رکاوٹوں کا ذکر کر کے ان اقدامات کی نشاندہی بھی کرتے ہیں جو ان رکاوٹوں کو دور کرنے میں معاون ثابت ہو سکتی ہیں۔"

مختلف مواقع پر دیے گئے دس خطبات شامل کتاب ہیں۔ آخر میں ڈاکٹر غازی کی دو تقاریر بعنوان "عصر حاضر میں علما کی ذمہ داریاں" اور "مسلکی اختلاف اور اس کی حدود" شامل ہیں، جنھیں ڈاکٹر شہزاد چنا نے صفحۂ قرطاس پر منتقل کیا ہے۔

۲۔ علامہ اقبال اور میرِ حجاز، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، جون ۲۰۱۵ء، لاہور: بزمِ اقبال، صفحات: ۷۶، قیمت: ۱۰۰ روپے، برائے رابطہ: ۲۸۔ ڈی، منصورہ، ملتان روڈ، لاہور۔

علامہ اقبال کے سوانح، شخصیت، شاعری اور نثری آثار کا مطالعہ کریں تو نبی کریم ﷺ کے ساتھ آپ کا تعلق خاطر اور آپ ﷺ کے لیے ایک گہری دلی وابستگی اور ایک والہانہ شیفتگی حیاتِ اقبال کا ایک نمایاں اور زریں باب ہے۔ علامہ اقبال کی زندگی کے ہر دور میں محبتِ رسول کا یہ جذبہ ایک زندہ، توانا اور ایک انقلاب انگیز قدر کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔

قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کردے　　دہر میں اسمِ محمدؐ سے اجالا کردے

پیشِ نظر کتاب علامہ اقبال اور میرِ حجاز علامہ اقبال کی محبتِ رسول ﷺ کے دل گداز تذکرہ پر مشتمل ہے۔ یہ اپنے موضوع پر ایک مختصر لیکن عمدہ اور خوبصورت کتاب ہے۔ اس کتاب میں علامہ اقبال کی محبت و دل بستگی رسول، آرزوئے مدینہ، عزمِ سفر حجاز و روضۂ رسول پر حاضری کو خوبصورت پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پہلی بار ۱۹۹۴ء میں طبع ہوئی تھی۔ ہمارے پیشِ نظر طبع ثانی ہے جس میں متعدد اضافے کیے گئے ہیں نیز فارسی اشعار کا ترجمہ بھی شامل کیا گیا ہے۔

کتاب کے مصنف ممتاز محقق اور ماہر اقبالیات ڈاکٹر محمد رفیع الدین ہاشمی (پ: ۱۹۴۲ء) ہیں۔ اقبالیات کے حوالے سے ہاشمی صاحب کی چند دیگر کتابوں کے نام یہ ہیں **اقبال کی طویل نظمیں، خطوطِ اقبال، کتابیاتِ اقبال، تصانیفِ اقبال کا توضیحی و تحقیقی مطالعہ، اقبال: شخصیت اور فن، اقبالیات: تفہیم و تجزیہ، علامہ اقبال: مسائل و مباحث**۔

۳۔ اردو میں اربعینیات، محمد عالم مختار حق، ۲۰۱۵ء، (طبع دوم)، لاہور: محبوب عالم تھابل، صفحات: ۸۰، قیمت: تحفتاً، برائے رابطہ: فون: ۰۴۲۔۷۵۷۶۹۷۸

اربعین نویسی (یعنی چالیس احادیث کی جمع آوری) کا آغاز عربی سے ہوا۔ سب سے پہلی اربعین حضرت عبداللہ بن مبارک الحنظلی المروزی (م: ۱۸۱ھ) نے تالیف کی۔ جبکہ اربعینیات میں سب سے صحیح اور مشہور اربعین حضرت امام محی الدین یحییٰ بن شرف (امام نووی، م: ۶۷۶ھ) کی ہے۔ عبداللہ بن مبارک سے لے کر تا حال اربعینیات کے باب میں علماء نے اتنی تالیفات کی ہیں جن کا شمار ممکن نہیں۔ البتہ جہاں تک اردو زبان کا تعلق ہے اس میں اربعینیات کی تعداد عربی، فارسی اور ترکی جیسی قدیم

زبانوں کے مقابلے میں خاصی کم ہے۔

پیش نظر کتاب الحاج محمد عالم مختار حق مرحوم (۴؍ مارچ ۱۹۴۱ء - ۶؍ مارچ ۲۰۱۴ء) کی تصنیفِ لطیف ہے۔ فاضل مصنف کو جس گوشے سے بھی کسی مجموعہ اربعین کی اطلاع ملی، وہ درج قرطاس کرتے رہے۔ اردو میں اربعینیات کی اس فہرست کو الف بائی ترتیب سے مرتب کیا گیا ہے۔ آغاز میں اربعینیات کے حوالے سے مختار حق مرحوم کا سیر حاصل مقدمہ ہے۔ اس کی اشاعتِ اوّل ۲۰۰۹ء میں ہوئی تھی۔ ہمارے پیش نظر اشاعت دوم ہے۔ طبع اوّل میں ۵۰۷ اربعینیات کے کوائف شامل کیے گئے تھے۔ گزشتہ چھے برسوں میں محمد عالم مختار حق مرحوم نے اپنی محنت شاقہ سے یہ تعداد ۷۴۳ تک پہنچادی تھی۔

مختار حق مرحوم کتاب دوستی، کتابوں کی جمع آوری، حروف خوانی، خطاطی، اہل علم کی قدر دانی کے حوالے سے محتاج تعارف نہیں ہیں۔ گزشتہ سال ۶؍ مارچ کو آپ کا انتقال ہو گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ آپ کی مغفرت فرمائے اور اعلیٰ علیین میں جگہ عطا فرمائے۔ آپ کے صاحبزادے محبوب عالم تھابل نے امسال آپ کی برسی کے موقع پر ایصالِ ثواب کے لیے پیشِ نظر کتابچے کو شائع کیا ہے۔

۴۔ حدیث افتراقِ امت تحقیقی مطالعہ کی روشنی میں، علامہ اسید الحق قادری، دسمبر ۲۰۱۴ء، لاہور: دار الاسلام، صفحات: ۸۰، قیمت: ۵۰، برائے رابطہ: فون: ۰۳۲۱-۹۴۲۵۷۶۵۔

افتراقِ امت کے سلسلہ میں ایک حدیث پاک کا عام طور پر حوالہ دیا جاتا ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ نے امت کے مختلف فرقوں میں تقسیم ہوجانے کی خبر دی ہے۔ اصطلاح محدثین میں اس حدیث پاک کو "حدیثِ افتراقِ امت" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ پیش نظر کتاب میں اس حدیث کا عمدہ تحقیقی تجزیہ کیا گیا ہے۔ صاحب کتاب علامہ محمد اسید الحق قادری بدایونی (م: ۲۰۱۴ء) ہیں۔ فاضل مصنف کی تحقیق کے مطابق:

☆ حدیث افتراقِ امت ۱۸ جلیل القدر صحابۂ کرام سے مروی ہے اور صحت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہے۔ اس کو امام ترمذی، ابن ماجہ، ابوداؤد، امام احمد اور حاکم نیشاپوری نے روایت کیا ہے۔ ☆ اس حدیث میں امت سے بعض حضرات نے امت دعوت مراد لیا ہے، مگر یہاں امت اجابت مراد ہونا زیادہ صحیح ہے۔ ☆ حدیث کے الفاظ میں "کلھا فی النار" سے "خلود فی النار" نہیں، بلکہ صرف "دخول فی النار" مراد ہے۔ ☆ اہل قبلہ کی تکفیر بہت نازک مسئلہ ہے، اس میں حد درجہ احتیاط کی ضرورت ہے، حتی الامکان تاویل کر کے تکفیر سے زبان کو روکا جائے۔

علم حدیث میں دلچسپی رکھنے والوں کے لیے بالخصوص مفید کتاب ہے۔ سلیقے سے شائع ہوئی ہے اور قیمت بھی بہت مناسب ہے۔

۵۔ صحابیاتِ منوّرات، ڈاکٹر شمس جیلانی، ۲۰۱۵ء، کراچی، جہانِ حمد پبلی کیشنز، صفحات: ۳۳۶، قیمت: ۴۰۰ روپے، برائے رابطہ: shamsjilani@shaw.ca، فون: ۰۳۰۰-۲۸۳۱۰۸۹۔

ڈاکٹر شمس جیلانی کینیڈا میں مقیم معروف شاعر، ادیب، محقق اور نقاد ہیں۔ اس سے قبل مختلف موضوعات پر آپ کی کئی کتابیں سندِ قبولیت حاصل کر چکی ہیں۔ سیرت النبی ﷺ کے موضوع پر ایک کتاب روشنی حرا سے کے عنوان سے شائع

ہو چکی ہے۔ خلفائے راشدینؓ، حضرت فاطمہ الزہرہؓ اور حضرت امام حسنؓ اور امام حسینؓ کی سیرت پر مبنی کتابیں بھی زیورِ طباعت سے آراستہ ہو چکی ہیں۔ علاوہ ازیں شاعری کے تین مجموعے صدا بہ صحرا، گمان معتبر اور اتم ھے انسان (ہندی) شائع ہو چکے ہیں۔ پیش نظر کتاب صحابیات رضی اللہ عنہن کے موضوع پر ہے۔ عام طور پر سیرت کی کتابوں میں صحابیات کا تذکرہ کم کم ہی ملتا ہے۔ ڈاکٹر جیلانی لکھتے ہیں:

"مجھے حضورﷺ کی سیرت مبارکہ لکھتے ہوئے یہ احساس ہوا کہ اس میں تمام چیدہ چیدہ صحابہ کرام کا تو ذکر مورخین نے کیا ہے، مگر صحابیات کا [ذکر] اتنا نہیں ہے اور اگر کہیں ہے بھی ہزاروں صفحات میں بکھرا پڑا ہے۔ لہٰذا میں نے سوچا کہ صحابیاتؓ کی حیات مبارکہ امت کے سامنے ان کے کارناموں کے ساتھ آنا چاہیے۔ میں نے بڑی تگ و دو کے بعد ان صحابیاتؓ کو اس [کتاب] میں شامل کیا ہے جن کے کارہائے نمایاں تاریخ میں تفصیل سے موجود ہیں۔"

بشمول ازواجِ مطہرات، صاحبزادیوں اور دیگر اہم صحابیاتؓ کے ۵۲ خواتین کا تذکرہ عام فہم، سلیس اور شستہ انداز میں تحقیق ودلائل کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ اسلامی تاریخ کے طلبا بالخصوص طالبات اور عام خواتین کو ضرور اس مفید کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

۶۔ جنوبی ایشیا کی تاریخ نویسی، ڈاکٹر معین الدین عقیل، ۲۰۱۵ء، لاہور: نشریات، صفحات: ۳۵۲، قیمت: ندارد، برائے رابطہ: بی۔۲۱۵، بلاک۔۱۵، گلستانِ جوہر، کراچی۔

ممتاز محقق و مؤرخ ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب (پ: ۱۹۴۶ء) کی کتاب جنوبی ایشیا کی تاریخ نویسی. نوعیت روایت اور معیار ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ مختلف وقتوں میں لکھی جانے والی اور تاریخی نویسی سے مناسبت رکھنے والی تحریروں کا مجموعہ ہے۔ جنہیں نظرِ ثانی، اضافہ اور ترمیم وتصحیح کے بعد روایاتِ تاریخ نویسی، مآخذ تاریخ نویسی، مطالعات تاریخ نویسی، ادبی تاریخ نویسی اور تاریخ نویسی کی ناقص مثالیں، کے عنوانات کے تحت ترتیب دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر عقیل صاحب لکھتے ہیں:

"تاریخ نویسی کی روایت اور فن کا مطالعہ تاریخ کو سمجھنے اور سمجھانے اور خود تاریخ لکھنے میں بے حد معاون ہو سکتا ہے۔ اس کے توسط سے ہم نہ صرف جامع اور معیاری تاریخوں کا انتخاب بطور مآخذ کر سکتے ہیں بلکہ وہ فکری، نظریاتی اور واقعاتی جائزوں اور مطالعات میں ہماری بہتر رہنمائی بھی کر سکتی ہیں، جن کی وجہ سے تاریخی واقعات و حالات اور ان کے اسباب و علل کو ان کے حقیقی تناظر میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے قومی تقاضوں کے تحت بالخصوص اردو زبان میں بے لاگ، میانہ رو اور جامع مطالعاتِ تاریخ نویسی کی جو ضرورت پہلے تھی وہ اب بھی موجود ہے۔"

پیش نظر کتاب اپنے موضوع پر ایک سنجیدہ، علمی و تحقیقی کاوش ہے جس کا مطالعہ تاریخ کے موضوع سے دلچسپی رکھنے والوں بالخصوص فن تاریخ نویسی میں دلچسپی رکھنے والوں کے لیے نہایت مفید ہے۔

۷۔ مختار ثقفی، ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر، دسمبر ۲۰۱۴ء، کراچی: قرطاس، صفحات: ۱۵۴، قیمت: ۱۴۰، برائے رابطہ: اے۔۱۵، گلشن امین ٹاور، گلستان جوہر، کراچی۔ فون: ۰۳۰۰-۹۲۴۵۸۵۳

قرن اوّل کے مدبرین میں سے ایک اہم شخصیت ابو اسحاق مختار بن ابی عبید بن مسعود ثقفی (۱ھ-۶۷ھ) کی ہے۔ بعض مورخین اسے متنبی (جھوٹا نبی)، جادوگر، دجال اور کذاب گردانتے ہیں اور بعض ایسے اعمال کا بھی اسے ذمہ دار قرار دیتے ہیں جو فی الواقع اس سے سرزد نہیں ہوئے۔ دوسری طرف بعض مورخین اسے اہل بیت رسول کا سچا اور مخلص داعی سمجھتے ہیں اور اس حوالے سے بعض ایسے غلط قسم کے اعتقادات کا شکار ہیں جیسا خود مختار ثقفی نے شاید نہیں چاہا تھا۔ مختار ثقفی جو فرقۂ مختاریہ کا بانی ہوا، حضرت علیؓ کے بعد ان کے بیٹے محمد ابن حنفیہ کی امامت کا قائل تھا اور یہ ظاہر کرتا تھا کہ وہ ان کے داعیوں میں سے ہے۔ ابن حنفیہ کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے اس سے اپنی برأت اور لاتعلقی کا اعلان کیا۔ مختار ثقفی نے ڈھائی سو قاتلین حسینؓ کو ٹھکانے لگایا اور ڈیڑھ برس کوفہ پر حکومت کی۔ ۶۷ھ/۶۸۷ء میں مصعب بن زبیرؓ کی فوج کے ہاتھوں قتل ہوا۔

تاریخ کی اسی اہم لیکن متنازع شخصیت کے بارے میں ہمارے پیش نظر ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر صاحبہ کی تحقیقی کتاب ''مختار ثقفی'' کی اشاعتِ ثانی ہے۔ اشاعت اول ۲۰۰۴ء میں عمل میں آئی تھی اور کئی برسوں سے کتاب دستیاب نہیں تھی۔ اب نظر ثانی اور اضافے کے ساتھ اسے دوبارہ شایع کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر نگار نے اسلامی تاریخ کی اہم ترین ابتدائی اور بنیادی کتابوں کو اپنی تحقیق کی بنیاد بنایا ہے۔ جس کی تفصیل کتابیات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر نگار کی دیگر علمی تحقیقات میں: غلامی. ایک تحقیقی جائزہ (۱۹۸۷ء)، مطالعۂ تہذیب (۱۹۹۳ء/ ۲۰۰۹ء)، جدید ترکی (۲۰۰۱ء)، عرب اور موالی (۲۰۰۶ء)، شعوبیت. آغاز و ارتقاء (۲۰۰۷ء)، سیرت نگاری. آغاز و ارتقاء (۲۰۱۰ء) اور خوارج . ایک مطالعہ (۲۰۱۲ء/ ۲۰۱۵ء) شامل ہیں۔

> ۸۔ علامہ شبلی نعمانی. صدی کے آئینے میں، ڈاکٹر مہ جبین زیدی، دسمبر ۲۰۱۴ء، کراچی: قرطاس، صفحات: ۵۱۲، قیمت: ۶۰۰، برائے رابطہ: فون: ۰۳۲۱-۳۸۹۹۹۰۹/ ۰۳۰۰-۹۲۴۵۸۵۳۔

بیسویں صدی کی قدآور علمی شخصیات میں علامہ شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء-۱۹۱۴ء) نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ شبلی ایک متبحر عالم، ممتاز محقق و مولف اور کثیر التصانیف صاحب قلم تھے۔ ۲۰۱۴ء میں شبلی کی وفات کو سو سال پورے ہونے پر ہندوستان و پاکستان میں خصوصیت سے ان کی یاد منائی گئی۔ بعض جرائد نے شبلی نمبر نکالے اور بعض جرائد نے خصوصی گوشے مرتب کیے، کچھ کتابیں بھی سامنے آئیں اور شبلی کی شخصیت اور کام کے حوالے سے علمی مجالس کا بھی انعقاد کیا گیا۔

اسی سلسلے کی ایک کتاب ہمارے پیش نظر ہے، جسے ڈاکٹر مہ جبین زیدی (سابقہ استاد، شعبۂ اردو، جامعہ کراچی) نے مرتب کیا ہے۔ اس کتاب میں شبلی کے حوالے سے گزشتہ ۶۷ برسوں میں پاکستانی رسائل و جرائد میں شائع ہونے والے ۴۰ مقالات و مضامین کو درج ذیل عنوانات کے تحت ترتیب دیا گیا ہے: عصرِ شبلی، حیاتِ شبلی، سیاست و تحریک، تاثراتِ شبلی، ادبیاتِ شبلی، اثراتِ شبلی۔ لہٰذا اس کتاب کے توسط سے پرانے اور بآسانی دستیاب نہ ہونے والے رسائل و جرائد میں شبلی پر شایع ہونے والے مضامین سہل الحصول ہوگئے ہیں۔

ڈاکٹر مہ جبین زیدی کی مرتبہ دیگر کتابوں میں سلاطینِ ہند، فنون حرب اور تمدن از صباح الدین عبدالرحمن، سلاطینِ ہند کی ادبی خدمات از صباح الدین عبدالرحمن، شذرات تاریخ و حکمت، شذراتِ معارف اور لکھنؤ۔ ادب، تہذیب و معاشرت از عشرت لکھنوی شامل ہیں۔

۹۔ جادو قرآن و سنت کی روشنی میں، پروفیسر محمد یحییٰ عزیز، مئی ۲۰۱۵ء، فیصل آباد: مثال پبلشرز، صفحات: ۲۰۰، قیمت: ۳۲۰، برائے رابطہ ۲۸۹۸۹۷۲۸۹-۰۳۰۹

پروفیسر محمد یحییٰ عزیز (۱۸/اکتوبر ۱۹۴۵ء-۲/جنوری ۲۰۱۴ء) کی پیدائش مکہ مکرمہ میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم اپنے آبائی گاؤں پیرووال سے اور اعلیٰ تعلیم بہاول پور اور کراچی یونیورسٹی سے حاصل کی۔ دس سال (۱۹۷۵-۱۹۸۵ء) نائجیریا میں عربی و اسلامیات کی تدریس کی۔ ورلڈ کانفرنس آن ریلیجن اینڈ پیس پاکستان اور ہلال احمر سعودی کے اسسٹنٹ سیکریٹری جنرل، موسسہ الحرمین الشریفین کے مدیر اور جماعت مجاہدین پاکستان کے ڈائریکٹر نشر و اشاعت رہے۔ بہاول پور یونیورسٹی میں تعلیم کے دوران دو تحقیقی مقالات بعنوان "تحقیق علم سحر قرآن کی روشنی میں" اور "تاریخ تدوین حدیث" لکھے۔

انہی میں سے اول الذکر مقالہ کتابی صورت میں ہمارے پیش نظر ہے۔ جس میں سحر کے لفظی و اصطلاحی مفہوم، اس کی اقسام، معجزہ و کرامت و سحر میں فرق، حکم سحر، وما انزل علی الملکین — کی تشریح، سحر بابل، قصہ ہاروت و ماروت، ستارہ زہرہ کی حقیقت اور جادو کا علاج وغیرہ کے موضوع پر قرآن و سنت، آثار صحابہؓ اور آثار تابعین کی روشنی میں گفتگو کی گئی ہے۔ کتاب کی ترتیب و تدوین کا فریضہ پروفیسر صاحب کی اہلیہ رضیہ رحمن صاحبہ (اسسٹنٹ پروفیسر اردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج برائے خواتین، خانیوال) نے انجام دیا ہے۔

۱۰۔ جب جب تذکرۂ خجندی ہوا، ندیم احمد ندیم نورانی، ۲۰۱۴ء، کراچی: مکتبہ نعیمیہ، صفحات: ۳۶۵، قیمت: ۲۴۰ روپے، برائے رابطہ: مکتبہ نعیمیہ، فیڈرل بی۔ ایریا، کراچی۔ فون: ۲۰۹۶۹۵۶-۰۳۴۷

پیش نظر کتاب اپنے وقت کے بے باک صحافی، شاعر اور خطیب شیریں بیاں، علامہ مولانا شیخ نور الحق نذیر احمد خجندی صدیقی کے حالاتِ زندگی پر مشتمل ہے۔ مولانا خجندی کا تعلق معروف علمی و روحانی خانوادے سے ہے۔ مولانا خجندی کے والد شاہ عبدالحکیم صدیقی میرٹھ کی شاہی مسجد "التمش" کے خطیب ہونے کے علاوہ ایک بہترین مدرس اور ایک باکمال نعت گو شاعر بھی تھے۔ "جوش" اور "حکیم"، تخلص کرتے تھے۔ معروف شاعر و صاحب طرز ادیب مولانا محمد اسماعیل میرٹھی، جن کی کتب یوپی اردو بورڈ (انڈیا) کے نصاب میں شامل تھیں اور آج بھی پاکستان کی درسی کتب میں ان کی نظمیں شامل ہیں، شاہ عبدالحکیم کے چھوٹے بھائی تھے۔ یہ دونوں حضرات سخن سنج، اہلِ سخن، ادیب، مصنف و مؤلف اور شریعت و طریقت کے علم بردار تھے۔ ان حضرات نے میرٹھ میں فیض عام کالج اور مسلم گرلز ہائی اسکولز قائم کیے۔ مولانا خجندی، آپ کے برادر اکبر شاہ احمد مختار صدیقی خجندی اور برادر اصغر مبلغ اسلام شاہ عبدالعلیم صدیقی کو "خجندی برادران" کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ ملکی اور قومی معاملات سے خجندی برادران کو بڑا گہرا لگاؤ تھا۔

مولانا نذیر احمد خجندی کی ولادت صوبۂ اتر پردیش کے مردم خیز شہر میرٹھ (انڈیا) کے محلہ مشائخان، اندر کوٹ میں ۱۳۰۵ھ/ ۱۸۸۸ء میں ہوئی۔ مولانا خجندی کے کچھ بزرگ ثمر قند (ترکستان) کے علاقے خجند کے رہنے والے تھے۔ مولانا خجندی نے جوانی کا ابتدائی حصہ میرٹھ میں جبکہ زندگی کا بیشتر حصہ بمبئی میں گزارا۔ میرٹھ خلافت کی تحریک میں پہلی سزا میرٹھ میں پائی۔ آپ، مولانا ابوالکلام آزاد کے والد مولوی خیر الدین کی تعمیر کردہ مسجد خیر الدین لال باغ کے پیش امام وخطیب تھے۔ تحریر وتقریر میں مہارت رکھنے کے سبب لوگوں میں ہر دلعزیز تھے۔ ہندوستان کی ہر بڑی سے بڑی جماعت کے ساتھ شریک رہ کر مسلسل و متواتر خدمات میں مصروف رہے۔ ایک عرصے تک بمبئی کی جمعیۃ العلماء کے ناظم رہے۔ مولانا خجندی کی زیر ادارت مختلف اوقات میں پانچ اخبارات بھی شائع ہوئے جن میں ہفتہ وار ''تاجر'' (میرٹھ)، ہفتہ وار ''شوکت'' (بمبئی)، ''غالب'' (بمبئی)، ''غیبی گولہ'' (بمبئی) اور روزنامہ ''نادر'' (بمبئی) شامل ہیں۔

پیش نظر کتاب میں مولانا خجندی کے خاندانی پس منظر، تعلیم، بیعت وخلافت، تعلیمی وتدریسی، قومی وملی، صحافتی وسیاسی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں صاحب کتاب مولانا ندیم احمد ندیم نورانی نے بانی پاکستان محمد علی جناح کا مولانا خجندی سے عقیدت رکھنا، ان کی امامت میں نمازیں ادا کرنا اور ان کی اہلیہ رتی پیٹیٹ (Ruttie Petit) کا قائداعظم سے نکاح کرنے سے ایک دن قبل مولانا خجندی کے ہاتھ پر داخل اسلام ہونا تاریخی دلائل وحقائق سے ثابت کیا ہے۔ مولانا خجندی کے سال وفات میں اختلاف ہے۔ صاحب کتاب کی تحقیق کے مطابق مولانا خجندی کا وصال ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۹ء میں ہوا۔

۱۱۔ محمد فضل الرحمن انصاری القادری (حیات و خدمات)، ڈاکٹر حامد علی علیمی، ۲۰۱۵ء، کراچی: ورلڈ فیڈریشن آف اسلامک مشنز، صفحات: ۳۹۶، قیمت: ۳۰۰، فون: ۰۲۱-۳۶۶۴۳۱۵۶

ڈاکٹر محمد فضل الرحمٰن انصاری القادری، ۲۵/ جون ۱۹۱۵ء مظفر نگر (یو پی۔ انڈیا) میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم مدرسہ اسلامیہ میرٹھ میں حاصل کی۔ ۱۹۳۳ء سے ۱۹۳۶ء تک علامہ سید سلیمان اشرف بہاری (صدر شعبۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) سے قرآن وحدیث کے علاوہ علم الکلام اور تصوف کی کتابیں پڑھیں۔ ۱۹۴۱ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے علوم دینیہ کا امتحان امتیازی حیثیت سے پاس کیا۔ ۱۹۴۲ء میں ڈاکٹر سید ظفر الحسن کی زیر نگرانی ''اسلامی اخلاق اور فلسفہ مابعد الطبیعات'' میں پی ایچ۔ ڈی کے لیے تحقیقی کام شروع کیا۔ ۱۹۴۷ء میں جب تحقیقی کام مکمل ہوا تو ان دنوں ہندوستان میں ہنگامے شروع ہوگئے، ڈاکٹر سید ظفر الحسن کراچی چلے گئے۔ اس منتقلی میں ان کے پاس موجود مولانا انصاری کا گراں قدر مقالہ گم ہوگیا۔ بعد ازاں مولانا انصاری نے جامعہ کراچی سے فلسفے میں پی ایچ۔ ڈی کیا۔

مولانا انصاری اردو، عربی، فارسی، انگریزی اور جرمن زبانوں میں مہارت رکھتے تھے۔ ۱۹۳۷ء کے آخر میں تبلیغ کے لیے سنگاپور اور ملایا گئے اور وہاں سے انگریزی زبان میں ''Genuine Islam'' کے نام سے پہلے اسلامی ماہنامے کا اجراء کیا۔ عیسائیوں کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے ایک کتاب ''Islam and Christianity in the Modern World'' کے نام سے لکھی۔ ۱۹۴۹ء-۱۹۵۰ء میں مبلغ اسلام شاہ عبدالعلیم صدیقی کے ہمراہ دنیا کے انیس ممالک کا تبلیغی سفر کیا۔

۱۹۵۱ء میں آپ کی ایک کتاب "The Communist Challenge to Islam" شائع ہوئی۔ ۱۹۵۲ء۔ ۱۹۵۹ء آپ جمعیۃ الفلاح کراچی کے آرگن "Voice of Islam" کے مدیر رہے۔ ۱۹۵۴ء۔ ۱۹۶۴ء کراچی کے مختلف کالجوں اور جامعہ کراچی میں بھی اسلامی مابعد الطبیعات، اسلامی فلسفۂ اخلاق، اسلامی سیاسیات اور اسلامی معاشیات کی تدریس کی۔ آپ اردو اور انگریزی زبان میں دو درجن سے زائد کتابوں کے مصنف تھے۔ آپ کی ایک بہت اہم کتاب "The Quranic Foundation and the Structure of Muslim Society" ہے۔ ۲۸/ اگست ۱۹۵۸ء کو ایک تنظیم کی "الوفاق العالمی للدعوۃ الاسلامیۃ" (World Federation of Islamic Mission) کے نام سے بنیاد رکھی۔ اگست ۱۹۶۲ء میں الجامعۃ العلیمیۃ الاسلامیۃ (کراچی) کی بنیاد رکھی۔ جو کہ آج دینی و عصری تعلیم کا ایک ممتاز ادارہ ہے۔ ۳/ جون ۱۹۷۴ء کو ڈاکٹر انصاری کا کراچی میں انتقال ہوا، اور الجامعۃ العلیمیۃ الاسلامیۃ کے احاطے میں آپ کی تدفین ہوئی۔

ہمارے پیش نظر ڈاکٹر فضل الرحمٰن انصاری کی حیات و خدمات پر مشتمل ڈاکٹر حامد علی علیمی (پ: جون ۱۹۸۳ء) کی کتاب ہے۔ ڈاکٹر حامد علی علیمی، الجامعۃ العلیمیۃ الاسلامیۃ کے فارغ التحصیل ہیں۔ کئی کتابوں کے مصنف و مترجم ہیں۔ حال ہی میں شعبۂ علوم اسلامیہ، جامعہ کراچی سے اسماء الرجال کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی ہے۔

۱۲۔ شش ماہی شاہد انٹرنیشنل، مدیر: پروفیسر ڈاکٹر دلاور خاں، جنوری - جون ۲۰۱۵ء، کراچی: شاہد ریسرچ فاؤنڈیشن، صفحات: ۲۰۸، قیمت: ۳۰۰، برائے رابطہ: فون: ۰۳۲۲-۲۲۱۳۲۶۷

ہمارے پیش نظر سیرت النبی ﷺ پر تحقیقی مجلّے ششماہی "شاہد" کا پہلا شمارہ ہے۔ اس کے سرپرستِ اعلیٰ: پروفیسر ڈاکٹر عبدالجبار قریشی، مدیر اعلیٰ: ڈاکٹر خضر نوشاہی اور مدیر: پروفیسر ڈاکٹر دلاور خاں ہیں۔ ہمارے علم کے مطابق شش ماہی السیرہ انٹرنیشنل (کراچی) کے بعد خاص سیرت النبی ﷺ کے تعلق سے شائع ہونے والا یہ دوسرا پاکستانی مجلّہ ہے۔

ڈاکٹر دلاور خاں اپنے اداریے میں لکھتے ہیں:

"ہمیں سیرت مصطفےٰ ﷺ کی روشنی میں اپنے زندہ مسائل کا حل تلاش کرنا چاہیے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے تحقیقی مراکز اور تحقیقی مجلات شائع کیے جائیں۔...... اہل علم و دانش کی مشاورت سے یہ طے پایا کہ پہلے سیرت النبی ﷺ سے متعلق ایک تحقیقی ششماہی مجلّہ "شاہد" کا اجراء کیا جائے۔ جس میں کلامی بحثوں کی بجائے امت مسلمہ کے مسائل کو پیش نظر رکھ کر سیرت النبی ﷺ کی روشنی میں ان کا حل تلاش کیا جائے۔"

درج ذیل مقالات اس شمارے کا حصہ ہیں: کتابیاتِ سیرت در زبانِ فارسی/ ڈاکٹر خضر نوشاہی، پائیدار مفاہمتی عمل کے لیے پائیدار حکمت عملی کی تشکیل تعلیمات نبوی ﷺ کی روشنی میں/ ڈاکٹر دلاور خاں، عہد نبوی میں خواتین کی معاشی سرگرمیاں (عصرِ حاضر میں استفادے کی صورتیں)/ صومیہ محبوب۔ ڈاکٹر ہمایوں عباس شمس، سیاست وامور خارجہ کے رہنما اصول/ ڈاکٹر ضیاء الدین، تبلیغ بذریعہ تدریس سیرت طیبہ کی روشنی میں/ ڈاکٹر عمر حیات عاصم سیال، سماجی انصاف تعلیمات نبوی ﷺ کی روشنی میں/ ڈاکٹر غلام عباس قادری، نبی اکرم ﷺ کا نظام تربیت/ محمد الیاس اعظمی، استحکام پاکستان کے لیے حکمراں کی اطاعت کی

اہمیت/ ڈاکٹر محمد سعید، سرکاری مناصب اور ذرائع کا ذمہ دارانہ استعمال تعلیمات نبوی ﷺ کی روشنی میں/ ڈاکٹر محمد نعیم انور، معلم اور متعلم کی ذمہ داریاں تعلیمات نبوی ﷺ کی روشنی میں/ ڈاکٹر ممتاز احمد سدیدی۔

۱۳۔ اشاریہ ماہ نامہ تعمیر افکار، سید محمد عثمان، دسمبر ۲۰۱۳ء، کراچی: زوار اکیڈمی پبلی کیشنز، صفحات: ۲۶۳، قیمت: ۳۵۰، برائے رابطہ: برقی پتا: info@rahet.org

علمی و ادبی اور تحقیقی مجلہ ماہ نامہ ''تعمیر افکار'' (کراچی) کا اجراء جون ۲۰۰۰ء میں ہوا۔ اس کے مدیر اعلیٰ حافظ حقانی میاں قادری اور مدیر ڈاکٹر سید عزیز الرحمن ہیں۔ ۲۰۱۳ء میں اسے چودہ برس مکمل ہوئے۔ اس دوران چند خاص اشاعتوں کا اہتمام بھی کیا گیا۔ مثلاً: بہ یاد پروفیسر سید محمد سلیم (۲۰۰۱ء)، بہ یاد علامہ محمد طاسین (۲۰۰۶ء)، سیرت نمبر (۲۰۰۷ء)، بہ یاد مولانا سید زوار حسین شاہ (۲۰۰۸ء)، بہ یاد مفتی غلام قادر (۲۰۰۹ء)، سیرت پارے (۲۰۱۰ء)، بہ یاد مولانا محمد اسماعیل آزاد، اوراق سیرت (۲۰۱۲ء)، مطالعہ سیرت اور عصر حاضر (۲۰۱۲ء)۔ اور اب اس کی ایک اور خصوصی اشاعت ''اشاریہ ماہ نامہ تعمیر افکار'' ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ جون ۲۰۰۰ء سے نومبر ۲۰۱۳ء تک کے ماہنامہ ''تعمیر افکار'' کے ۱۳۳ شماروں کا مکمل اور جامع اشاریہ ہے۔ جسے بہ لحاظ مصنفین/ مقالہ نگاران، بہ لحاظ مضامین/ عنوان مقالہ، بہ لحاظ موضوعات، حمد و نعت و منقبت، نقد و نظر/ تبصرۂ کتب، بہ لحاظ مؤلف کتب اور بہ لحاظ عنوان کتب ترتیب دیا گیا ہے۔ اس اشاریے میں ساٹھ سے زائد عنوانات پر ۱۵۰۰ سے زیادہ مضامین ہیں، جن کے مصنفین کی تعداد بھی دوسو پچاس کے لگ بھگ ہے۔ علاوہ ازیں دوسو کے قریب نئی شائع ہونے والی کتب حدیث، تفسیر، فقہ، سیرت، معاشیات، ادب، تذکرے وغیرہ پر تعارف و تبصرہ موجود ہے۔

ممتاز محقق و مؤرخ ڈاکٹر محمد حمید اللہ مرحوم (م: ۲۰۰۲ء) ایک جگہ لکھتے ہیں: ''میں نے ایک روز اپنے فرانسیسی استاد سے عرض کیا کہ اشاریہ سازی انتہائی سہل پسند لوگوں کا کام ہے۔ اس پر انہوں نے فرمایا کہ یقیناً ان سہل پسندوں ہی کی وجہ سے ہمیں زیادہ محنت نہیں کرنی پڑتی۔'' پیش نظر اشاریے کے مرتب مولوی سید محمد عثمان صاحب لائق تحسین ہیں کہ انھوں نے عرق ریزی، دقتِ نظر اور ان تھک محنت سے جویاے علم و تحقیق کی دشوار گزار راہوں کو نہ صرف سہل کر دیا ہے بلکہ اپنا وقت صرف کر کے محققین کا بہت سا وقت محض ورق گردانی میں صرف ہونے سے بچالیا ہے۔

۱۴۔ سوئے حرم، ڈاکٹر ظفر حسین ظفر، اکتوبر ۲۰۱۴ء، کراچی: قرطاس، صفحات: ۱۱۲، قیمت: ۱۰۰، برائے رابطہ: ۰۳۲۱-۳۸۹۹۹۰۹، برقی پتا: saudzaheer@gmail.com

ڈاکٹر ظفر حسین ظفر (پ: ۱۹۶۴ء)، اردو زبان و ادب کے استاد، محقق اور مصنف ہیں۔ گزشتہ پچیس برسوں سے درس و تدریس میں مشغول ہیں۔ ۲۰۰۰ء میں 'برصغیر کے مسلمانوں کا جداگانہ تشخص اور اقبال'' کے موضوع پر سندھ یونیورسٹی جامشورو سے ایم۔ فل۔ اور ۲۰۰۷ء میں ''اقبال اور ملی نشاۃ ثانیہ'' کے موضوع پر علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی سے پی ایچ۔ ڈی کیا۔ آپ راولاکوٹ سے شائع ہونے والے علمی و ادبی پرچے ''ارقم'' کے مدیر بھی ہیں۔

ہمارے پیشِ نظر ڈاکٹر ظفر حسین ظفر کا حرمین شریفین کا سفرنامہ سوئے حرم ہے۔ جس میں ڈاکٹر صاحب نے اسلام آباد سے جدہ، مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ اور پھر وہاں سے واپسی کا احوالِ سفر بیان کیا ہے۔ اس سفرنامے کے کچھ حصے انھوں نے حرم میں بیٹھ کر لکھے ہیں اور ان مقدس مقامات کا تفصیلی ذکر کیا ہے جو ہماری ابتدائی اسلامی تاریخی روایت کا اہم ترین حصہ ہیں۔ یہ سفرنامہ دراصل وارداتِ قلبی کا سادہ اور خوبصورت بیانیہ ہے۔ ڈاکٹر ظفر حسین ظفر رقم طراز ہیں:

"معاصر اور روایتی سفرناموں سے ہٹ کر راقم نے اسے صرف اپنے ذاتی مشاہدات، تجربات اور تاثرات تک محدود رکھا ہے۔ البتہ مکے اور مدینے کے سفر میں انسان قدم قدم پر تاریخ کی گرفت میں آتا ہے اور تاریخی واقعات سے چشم پوشی ممکن نہیں ہوتی۔ اس سفرنامے میں قارئین کو تاریخِ اسلام کی کچھ جھلکیاں ضرور پڑھنے کو ملیں گی۔ سفرِ حجاز ہو، مکہ اور مدینہ کی زیارات ہوں تو کوئی سنگ دل اور کور ذوق ہی چپے چپے پر بکھری ہوئی تاریخ سے صرفِ نظر کر سکتا ہے۔"

ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ "سوئے حرم، ان کتابوں میں سے ہے جنھیں پڑھا نہیں جاتا بلکہ وہ خود کو پڑھواتی ہیں اور وہ بھی ایک ہی نشست میں۔"

۱۵۔ اردو نعت میں تجلّیاتِ سیرت، سید صبیح الدین رحمانی، اپریل ۲۰۱۵ء، کراچی: نعت ریسرچ سینٹر، صفحات: ۳۲۸، قیمت: ۳۵۰، برائے رابطہ: فون: ۰۳۲۳-۲۴۵۷۵۷۵

بلاشبہ نعت، سیرتِ رسول ﷺ کا ایک روشن استعارہ اور تجلّیاتِ سیرت کا آئینہ ہے۔ عربی زبان و ادب میں نعت نگاری میں تذکرۂ سیرت کی روایت بہت توانا ہے۔ حضرت عبدالمطلب سے لے کر ام معبدؓ تک اور حضرت حسانؓ سے لے کر امام شرف الدین بوصیریؒ تک جلووں کی ایک کہکشاں ہے۔ اس سلسلے میں امام بوصیریؒ کا شہرۂ آفاق قصیدۂ بردہ اپنی مثال آپ ہے۔

اردو زبان میں نعت نگاری کا دامن بھی تجلّیاتِ سیرت سے تہی نہیں ہے۔ محسن کاکوروی سے علامہ اقبال تک اور حفیظ جالندھری، حفیظ تائب اور عبدالعزیز خالد سے عزیز احسن تک سیرتِ مصطفیٰ ﷺ کے حوالے سے حسنِ شعریت کے چراغ جلانے والوں نے رحمۃ للعالمین ﷺ کے کردار کے مختلف گوشوں کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔ سیرتِ محمدی ﷺ کے محاسن لامحدود و لامتناہی ہیں جن کا احاطہ ممکن ہی نہیں۔ عصرِ حاضر کو اردو نعت کا ترقی یافتہ دور کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ اس دور میں شعرائے کرام کی مساعیٔ جمیلہ قابلِ داد ہیں۔ نت نئی جہات سامنے آرہی ہیں۔ لطیف اندازِ بیان، متنوع ہیئت اور خاص طور پر نعتِ رسولِ مقبول ﷺ میں سیرتِ رسول ﷺ کی جلوہ افروزیاں قابلِ قدر ہیں۔

پیشِ نظر کتاب کے مضامین: ظہورِ قدسی، اسوۂ حسنہ، بیانِ سیرت، جمالِ محسنِ انسانیت، اخلاقِ محسنِ انسانیت، رحمت و شفقتِ محسنِ انسانیت۔ نعت اور تذکارِ سیرت کا حسین امتزاج ہیں۔ اور خوبی اس کی یہ ہے کہ ترتیب و تدوین میں تاریخی تسلسل کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ کتاب پر سیر حاصل تبصرہ بہ صورتِ مقدمہ ممتاز سیرت نگار اور سابق صدر شعبۂ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی، پروفیسر (ر) ڈاکٹر نثار احمد صاحب نے تحریر کیا ہے۔ علاوہ ازیں معروف سیرت نگار شاہ مصباح الدین شکیل، ڈاکٹر عزیز احسن اور

ڈاکٹر عزیز الرحمن کی آرا بھی کتاب کی زینت ہیں۔ اردو نعت اور تجلیاتِ سیرت نعت اور سیرت کے مطالعے کو ایک منفرد جہت سے روشناس کرانے کی ایک کوشش ہے۔

۱۶۔ نعتیہ ادب کے تنقیدی زاویے ،ڈاکٹر عزیز احسن ،مرتب: ڈاکٹر محمد سہیل شفیق ، مارچ ۲۰۱۵ء، کراچی: نعت ریسرچ سینٹر ،صفحات: ۳۵۲، قیمت: ۴۰۰ ،فون: ۰۳۳۳-۵۵۶۷۹۴۱

اردو نعتیہ ادب میں اگر چہ تحقیقی کام بہت ہوا ہے لیکن تنقیدی جہت خاطر خواہ توجہ حاصل نہیں کر سکی۔ ڈاکٹر عزیز احسن ان چند لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے نعتیہ ادب میں سنجیدگی سے اظہار کرنے کا بیڑا اٹھا رکھا ہے۔ نعتیہ تنقید کے ضمن میں اس سے قبل ان کی چار کتابیں: ۱۔ اردو نعت اور جدید اسالیب (۱۹۹۸ء)، ۲۔ نعت کی تخلیقی سچائیاں (۲۰۰۳ء)، ۳۔ ھنر نازک ھے (۲۰۰۷ء)، ۴۔ نعت کے تنقیدی آفاق (۲۰۱۰ء)، اور متعدد مضامین و مقالات اور نعتیہ کتب پر تبصرے شائع ہو چکے ہیں۔ ۲۰۱۲ء میں "اردو نعتیہ ادب کے انتقادی سرمائے کا تحقیقی مطالعہ" کے موضوع پر جامعہ کراچی سے پی ایچ۔ ڈی کی سند حاصل کی۔ ڈاکٹر عزیز احسن لکھتے ہیں:

> "نعت کے مافیہ (content) یا متن (text) کی اہمیت ہر قسم کی شاعری کے مافیہ سے زیادہ ہے۔ نعت کے نفسِ مضمون کے فکری رشتے قرآن وحدیث سے بڑے گہرے ہیں۔ اس لیے قرآن وحدیث کے مفاہیم کو شعری قالب میں ڈھالنے کے ہنگام استنادی شان کو برقرار رکھنا' تاریخ اسلام کے مستند حوالوں کو شعری پیکر دینا بہت ضروری ہے۔ اس موقع پر اپنے جذبات، اپنی خواہشات اور اپنے مذہبی تعصبات کو قابو میں رکھتے ہوئے راہِ مستقیم پر چلنا اور وادیِ نعت سے سرخرو گزر جانا بہت بڑی کامیابی کی دلیل ہے۔ کیوں کہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ سچائی کا عنصر ہر سطح پر برقرار رہ سکے۔"

ڈاکٹر عزیز احسن نے نعتیہ ادب کے حوالے سے جن نکات پر گفتگو کی ہے وہ بہت اہم ہیں اور نعتیہ تنقید کے ضمن میں غور وفکر کا سامان مہیا کرتے ہیں۔ اگر چہ قاری کے لیے بعینہٖ ان تمام نکات سے اتفاق کرنا ضروری نہیں لیکن ان مضامین میں اٹھائے گئے نکات سے صرفِ نظر کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ ان مضامین میں پیش کیے گئے تنقیدی نکات ادبی حوالے سے بالخصوص اردو نعتیہ ادب کے حوالے سے تحقیق وجستجو اور دقتِ نظری کا مطالبہ کرتے ہیں۔

پیش نظر کتاب ڈاکٹر عزیز احسن کے ان خطبات اور مضامین کا مجموعہ ہے جو مختلف اوقات میں مختلف محافل میں پیش کیے گئے یا مختلف جرائد میں شائع ہوئے، اور اب ضروری حذف واضافے کے بعد موضوعات کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کتابی صورت میں شائع کیے گئے ہیں۔

۱۷۔ سہ ماہی فروغ نعت ،سید شاکر القادری، اپریل - جون ۲۰۱۵ء، اٹک: فروغ نعت ،صفحات: ۲۰۸، قیمت: ۲۰۰، برائے رابطہ: فون: ۰۳۳۶-۴۰۶۹۸۹۹

سہ ماہی فروغِ نعت (اٹک) کا خصوصی شمارہ بعنوان ''معراج النبی ﷺ'' ہمارے پیش نظر ہے۔ اس کے مدیر سید ابرار حسین شاکر القادری چشتی نظامی (پ: ۱۹۶۰ء) ہیں۔ شاکر القادری، اردو و فارسی نعت گو شاعر، کئی کتابوں کے مصنف اور انعم تاج نستعلیق کے خالق ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''موجودہ شمارہ اس اعتبار سے نہایت اہم ہے کہ اس میں ہم دکنی دور کے ایک عظیم اردو شاعر سید بلاقی کے معراج نامہ کے ایک خطی نسخہ کو متعارف کروار ہے ہیں۔ گو کہ سید بلاقی کے معراج نامہ کے بہت سارے نسخے مختلف مقامات پر موجود ہیں اور محققین نے ان کی نشاندہی بھی کی ہے لیکن ہمارے پیش نظر نسخہ تک کسی محقق کی رسائی نہ ہوئی اسی لیے اب تک اس نسخہ کی نشاندہی نہ ہوسکی تھی۔ ...... بلاقی کے معراج نامہ کے مستند اور انتقادی متن کے علاوہ اس کے سال تصنیف، اشعار کی تعداد کے تعین کے اعتبار سے اس نسخہ کی اپنی اہمیت ہے۔ یہ نسخہ ''مخدوم امیر جان لائبریری'' کے مہتمم سید حسن نواز شاہ صاحب کی وساطت سے ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد کے تعارف کے ساتھ اہل علم حضرات کی خدمت میں پیش کیا جارہا ہے۔''

دیگر مشمولات میں: مثنوی چراغ کعبہ (معراج نامہ) / محسن کاکوروی، معراج نامہ نذر صابری / نذر صابری، معراج مصطفیٰ کے فکر اقبال پر اثرات / توقیر احمد ملک، ضیا القادری بدایونی / ڈاکٹر شہزاد احمد، ضیا القادری بدایونی کی معراجیہ شاعری / انتخاب: سید ریحان الحسن گیلانی، معراج النبی کے موضوع پر کچھ مرحوم نعت گو شعرا کی کاوشوں کا اشاریاتی جائزہ / راجا رشید محمود، نعتیہ شاعری میں حمتی رشتوں کی تلاش / ڈاکٹر عزیز احسن اور نعتیہ کتب پر تبصرے شامل ہیں۔

۱۸۔ نظرِ کرم، محمد طاہر حسین قادری، سن ندارد، جھنگ: کتاب خانہ ابن کرم، صفحات: ۱۳۹، قیمت: ندارد، برائے رابطہ: آستانہ عالیہ، منگانی شریف، ضلع جھنگ۔ فون: ۰۳۴۲-۸۶۱۰۵۸۸

دل میں رسول اللہ ﷺ کی محبت پیدا ہونا ایک نعمت ہے اور پیکرِ شاعری میں اس نعمت کے اظہار کا نام نعت ہے۔ نعت مومن کا وظیفۂ حیات ہے۔ آپ ﷺ کی مدح وثناء میں ہزاروں دیوان مرتب ہوئے اور لاکھوں اشعار لکھے گئے لیکن بات پھر بھی یہاں تک پہنچی: ؎ تیرے اوصاف کا اک باب بھی پورا نہ ہوا

ہمارے پیش نظر ابوالحسن محمد طاہر حسین قادری کا نعتیہ شعری مجموعہ نظر کرم ہے۔ جو ۱۵ نعتوں پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ ان کے حمد و نعت اور مناقب پر مشتمل دو شعری مجموعے دستِ کرم اور عکسِ کرم کے نام سے اور شائع ہو چکے ہیں۔ صاحب کلام کے اس نعتیہ کلام میں قدم قدم پر ذوق وشوق اور سوز وگدازِ عشق کے چشمے ابلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ذاتِ رسالت مآب ﷺ سے عشق انھیں دنیا و مافیہا سے بے نیاز کرتا نظر آتا ہے۔ محمد طاہر حسین قادری قرآن وحدیث اور تاریخ پر گہری نظر رکھتے ہیں، نعت کے آداب سے بھی واقف ہیں اور اظہار کے قرینوں سے بھی، جس کی بھرپور جھلک ان کے کلام میں نظر آتی ہے۔ چند متفرق شعار ملاحظہ ہوں:

خاتمِ جملہ رسل، ہادیٔ کل، مصدرِ کل　　　　سرِّ حق، مظہرِ رحمٰن سا کوئی بھی نہیں

ہے کس قدر عروج پہ طاہرؔ نصیب آج　　　　دربارِ مصطفیٰؐ میں کھڑا ہوں ثناء کے ساتھ

۱۹۔ خلفائے راشدینؓ (منظوم)، تحیرؔ اعظمی، دسمبر ۲۰۱۴ء، کراچی: آرٹس کونسل آف پاکستان، صفحات: ۶۳۸، قیمت: ۵۵۰، برائے رابطہ: فون: ۰۲۱-۳۵۸۳۱۵۸۵، ۰۳۲۱-۲۶۶۴۵۸۶

انصار الحق قریشی، جو ادبی دنیا میں تحیرؔ اعظمی کے قلمی نام سے معروف ہیں۔ ممتاز شاعر، ادیب اور سیرت نگار ہیں۔ گزشتہ تین عشروں سے حمدیہ ونعتیہ ادب کی خدمت میں مصروفِ عمل ہیں۔ اس سے قبل آپ کی درج ذیل کتابیں بالترتیب منصۂ شہود پر آچکی ہیں: ثنائے رسول ﷺ (مجموعۂ نعت)، خیر البشر ﷺ (مجموعۂ نعت)، اللہ اکبر (مجموعۂ حمد)، رب العالمین و رحمۃ للعالمین (مجموعۂ حمد ونعت)، حضور ﷺ میرے (مجموعۂ نعت)، رہنمائے حیات، سرورِ کائنات ﷺ (منظوم سیرت)، ہادیٔ برحق (مجموعۂ نعت)، محمد رسول ﷺ (نعتیہ قصیدہ)، میری کہانی میری زبانی، العظمۃ للہ (حمدیہ کلام)۔

پیش نظر کتاب میں خلفائے راشدین، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ کے حالات، واقعات، فتوحات اور کارناموں کو مستند حوالوں کی روشنی میں عام فہم، سادہ اور سہل انداز میں منظوم صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ وہ اشعار جو کسی دوسرے مکتبۂ فکر کے فرد کے لیے قابلِ اعتراض یا دل آزاری کا باعث ہوسکتے ہوں (اگرچہ کے مستند مندرجات پر مشتمل ہوں)، ایسے انداز میں پیش کیے گئے ہیں کہ قاری کے جذبات اور احساسات کو کسی پہلو سے مجروح نہ کریں۔

''خلافتِ راشدہ'' کے عنوان سے ایک نظم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

تھا چونکہ خاتمہ بعد از نبیؐ عہدِ نبوت کا
نبیؐ کے بعد ان کا جانشیں ہونا ضروری تھا
چنانچہ سلطنت کا کام کرنے جانشیں آئے
بالفاظِ دیگر وہ سب ''خلیفہ'' ان کے کہلائے
اٹھایا فیض آنحضرتؐ سے تھا جن جانشینوں نے
وہ ان کی تربیت کردہ تھے اور ان کے صحابہؓ تھے
امورِ سلطنت، طرزِ حکومت کو زیادہ وہ
حضورِ پاکؐ کی ہی مثل رکھ سکتے تھے مشابہ وہ
لہٰذا سلطنت، ان کی حکومت، حکمت آرائی
''خلافتِ راشدہ'' تاریخِ عالم میں ہے کہلائی

۲۰۔ لسانی مطالعے، پروفیسر غازی علم الدین، ۲۰۱۵ء، دہلی ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، صفحات ۲۷۲، قیمت: ۲۸۰ ہندوستانی روپے، برائے رابطہ: ۰۳۴۵-۹۷۲۲۳۳۱

معروف محقق، دانشور اور ماہر لسانیات پروفیسر غازی علم الدین کی کتاب لسانی مطالعے کی اشاعت ثانی ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ کتاب پہلی بار مئی ۲۰۱۲ء میں مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد (پاکستان) نے شایع کی تھی، جس پر پاکستان، ہندوستان، برطانیہ، ترکی اور کینیڈا کے ساٹھ سے زائد ادیبوں نے اس کتاب کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھتے ہوئے علمی و ادبی جرائد اور اخبارات کے ایڈیشنوں میں بھرپور تنقیدی مضامین لکھے۔ ہندوستان میں اس کتاب کی زیادہ پزیرائی ہوئی یہاں اس کتاب پر دو کتابیں بھی لکھی گئیں جنھیں ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی نے شایع کیا۔ لسانی مطالعے کے بطن سے ڈاکٹر مناظر عاشق ہرگانوی نے لسانی لغت (غازی علم الدین کے حوالے سے) مرتب کی۔ بعد ازاں انھوں نے لسانی مطالعے پر اردو دنیا میں شایع ہونے والے مضامین کو اردو: معیار اور استعمال (غازی علم دین کی کتاب لسانی مطالعے کے حوالے سے) کے عنوان سے مرتب کیا۔

پروفیسر مسعود علی بیگ (شعبۂ لسانیات، فیکلٹی آف آرٹس، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) رقم طراز ہیں:

''معیار اور اصلاحِ زبان سے (پروفیسر) غازی علم الدین کی دلچسپی ایک نمایاں وصف کے طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ وہ زبان کی سماجیات (Sociology of Language) کی طرز پر اپنے مقدمات قائم کرتے ہیں اور تہذیب و ثقافت کے کسی بھی پہلو کو نظر سے اوجھل نہیں ہونے دیتے۔ تو جناب! اردو کی عظیم الشان تہذیبی روایت سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ مضامین کسی نعمت سے کم نہیں۔ تحقیقی مواد، تجزیے، موضوعات اور تدریسی راہ نمائی کے لحاظ سے ان مضامین میں ایک خوش گوار امتزاج و توازن بھی بخوبی موجود ہے۔ یعنی کچھ تاریخ (الفاظ معنی بدلتے ہیں) کچھ تحقیق (لسانی تحقیق کے کچھ نئے زاویے، املاء میں الفاظ کی جداگانہ حیثیت سے انحراف، اردو میں مستعمل عربی الفاظ کی تشکیلی اور معنوی وسعت) کسی قدر سماجی نفسیات (زبان و بیان پر معاشرے کے اخلاقی انحطاط کا اثر، اردو عربی لسانی تعلق اور اصلاحِ زبان و ادب، اردو کا ملی تشخص اور کردار) کچھ فکر فردا بھی (الفاظ کا تخلیقی، معنوی اور اصطلاحی پس منظر، قومی زبان اور ہمارے نشریاتی ادارے) شامل ہے۔''

تقابلِ لسانیات اور اردو صوتیات کے موضوع پر یہ کتاب اردو زبان و ادب کے اساتذہ و طلباء دونوں کے لیے یکساں مفید ہے اور اس لائق ہے کہ اسے بار بار پڑھا جائے۔

۲۱۔ گلدستۂ شاہد احمد دہلوی، راشد اشرف، اگست ۲۰۱۵ء، کراچی: بزمِ تخلیق ادب پاکستان، صفحات: ۴۴۰، قیمت: ۴۰۰، برائے رابطہ: ۰۳۳۱۲۱۱۹۴۳۵، برقی پتا: zest70pk@gmail.com

شاہد احمد دہلوی (۲۲ مئی ۱۹۰۶ء۔ ۲۷ مئی ۱۹۶۷ء) ایک کثیر التحریر مصنف، ایک موقر ادبی جریدے ''ساقی'' کے

مدیر، ایک عمدہ خاکہ نگار، دلی کی ٹکسالی زبان کے امین، ماہر مترجم، بہترین موسیقار اور دلی کی تصویر تھے۔ پیش نظر کتاب شاہد احمد دہلوی کے خاکوں اور متفرق تحریروں کا مجموعہ ہے۔ کتاب کے چار حصے ہیں۔ حصہ اول: ''ساقی'' کے اداریوں، تعزیتی شذرات و خاکوں، حصہ دوم: ''ساقی'' سے شاہد احمد دہلوی کی منتخب تحریروں، حصہ سوم: شاہد احمد دہلوی پر لکھے چند اہم خاکوں اور حصہ چہارم: ''ساقی'' و دیگر جرائد سے یادگار و کم یاب تصویروں اور خانوادۂ شاہد دہلوی کی چند یادگار تصویروں پر مشتمل ہے۔

مرتب کتاب راشد اشرف لکھتے ہیں:

''گلدستۂ شاھد (احمد دہلوی) کو ترتیب دیتے وقت اس بات کا خیال رکھا گیا ہے کہ شاہد احمد دہلوی پر مرتب کی گئی دیگر کتابوں میں موجود مواد کو دوہرایا نہ جائے۔ البتہ نگاہِ اولین (ساقی کے اداریے) کے چند تعزیتی شذرات اور ''آل انڈیا ریڈیو اور ہارمونیم'' نامی مضمون کو دیگر سلسلہ وار تحریروں کی مناسبت سے شامل کیا گیا ہے۔ ساقی کا اجراء جنوری ۱۹۳۰ء میں ہوا تھا۔ جنوری تا مارچ کے اداریوں کو خصوصی طور پر شامل کیا گیا ہے کہ ان کے مطالعے سے اس دور کے ادبی ماحول اور ساقی کے اجرا کے اغراض و مقاصد کا علم ہوتا ہے۔..... ستمبر، اکتوبر ۱۹۳۰ء کے ساقی کے نگاہِ اولین کو خصوصی طور پر شامل کیا گیا ہے۔ اس کے مطالعے سے شاہد احمد دہلوی کا وہ غصہ آور، تند و تیز روپ، وہ مزاج سامنے آتا ہے جو ان کو عموماً اس وقت اپنی گرفت میں لے لیتا تھا جب وہ کسی سے ناراض ہو جاتے تھے۔ اور ناراضگی بھی بھلا ایسی ویسی؟''

پیش نظر کتاب اپنے موضوع پر ایک عمدہ کتاب ہے اور سلیقے سے شایع ہوئی ہے۔ راشد اشرف کی مرتبہ دیگر کتابوں میں: ابن صفی. کہتی ہے تجھ کو خلق خدا غائبانہ کیا (۲۰۱۲ء)، ابن صفی. شخصیت اور فن (۲۰۱۳ء)، مولانا عبدالسلام نیازی. آفتاب علم و عرفان (۲۰۱۴ء)، طرزِ بیاں اور. پرانی کتابوں کا اردو بازار، (خود نوشتوں پر تبصرے اور متفرق تحریریں) (۲۰۱۴ء)، چراغ حسن حسرت. ہم تم کو نہیں بھولے (۲۰۱۴ء) اور حیرت کدہ (خود نوشتوں سے ماورائے عقل واقعات) (۲۰۱۵ء) شامل ہیں۔

۲۲۔ عطا الحق قاسمی. شگفتہ مسافر ،سکندر حیات میکن، ۲۰۱۲ء، سرگودھا: لاہور بکس، صفحات: ۸۰، قیمت: ۲۰۰ روپے، برائے رابطہ: ۰۳۴۶-۸۶۰۴۰۸۶

پیش نظر مختصری کتاب اردو ادب کے صاحبِ اسلوب قلم کار اور معروف کالم نگار عطاء الحق قاسمی (پ: ۱۹۴۳ء، امرتسر) کے چار سفرناموں: ۱۔ شوق آوارگی ۲۔ گوروں کے دیس میں ۳۔ دلی دور است ۴۔ دنیا خوبصورت ھے، کے تجزیاتی مطالعے پر مشتمل ہے۔ عطاء الحق قاسمی کے فن کی متنوع جہتیں ہیں۔ قاسمی صاحب ادیب، شاعر، کالم نگار، سفرنامہ نگار، خاکہ نگار، مزاح نگار، ڈرامہ نگار اور معروف ادبی جریدے ''معاصر'' کے مدیر ہیں۔ ناروے میں دو سال بحیثیت سفیر بھی خدمات انجام دے چکے ہیں۔ آج کل الحمرا آرٹس کونسل لاہور کے صدر نشین ہیں۔

ڈاکٹر سکندر حیات میکن کی پیش نظر کتاب ان کی قاسمی صاحب سے محبت کا ایک اظہار ہے۔ کتاب کی ابتدا میں عطاء الحق قاسمی کا مختصر تعارف اور اردو سفرنامے کی روایت کو اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بعد ازاں ترتیب وار مذکورہ بالا چار سفرناموں کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ آخر میں قاسمی صاحب کی چند تصاویر بھی دی گئی ہیں۔ میکن صاحب گورنمنٹ کالج شاہ پور، صدر (سرگودھا) میں اردو کے استاد ہیں اور یہ ان کی پہلی کتاب ہے۔

۲۳۔ ماتم یک شہرِ آرزو، ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر، دسمبر ۲۰۱۴ء، کراچی: قرطاس، صفحات: ۱۵۴، قیمت ۱۴۰، برائے رابطہ: فون: ۰۳۲۱-۳۸۹۹۹۰۹، برقی پتا: saudzaheer@gmail.com

ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ ماتم یک شہرِ آرزو ہمارے پیش نظر ہے۔ اس مجموعے میں پندرہ افسانے شامل ہیں۔ جن کے عنوانات یہ ہیں: ۱۔... ماتم یک شہرِ آرزو، ۲۔ زندگی، ۳۔ زخم، ۴۔ سناٹے، ۵۔ اسیر حیات، ۶۔ کالی، ۷۔ سانول موڑ مہار، ۸۔ دھاندلی، ۹۔ بارے آرام سے ہیں... ، ۱۰۔ سودا، ۱۱۔ نووار ڈاٹ کام (no.war.com)، ۱۲۔ کتھارسس (Catharsis)، ۱۳۔ جھٹکا، ۱۴۔ خالی گھر (Abandon House)، ۱۵۔ تضاد۔ یہ افسانے اپنے عنوانات کی طرح اگرچہ مختصر لیکن زندگی کی تلخ حقیقتوں کی تصویر ہیں۔ بیشتر افسانے بے وفائی، سرد مہری، نارسائی اور احساسِ تنہائی یعنی غمِ جاں کا اظہار ہیں۔ مثلاً: سناٹے، دھاندلی، سانول موڑ مہار، وغیرہ۔ جب کہ ''بارے آرام سے ہیں...'' اور ''نووار ڈاٹ کام'' غمِ جہاں کی عکاسی کرتے نظر آتے ہیں۔

ڈاکٹر نگار سجاد کی دیگر ادبی تخلیقات میں: دستِ قاتل (افسانے۔ ۱۹۹۵ء)، بارِ ہستی (افسانے۔ ۲۰۰۰ء)، سوادِ شام سے پہلے (شاعری۔ ۲۰۰۱ء) اور دشتِ امکاں (سفرنامۂ نجد و حجاز۔ ۲۰۰۳ء/۲۰۰۹ء) شامل ہیں۔

۲۴۔ مقصود الٰہی شیخ، ادب ساز و ادب نواز، میمونہ روحی، نومبر ۲۰۱۴ء، کراچی: نعمانی پرنٹنگ پریس لکھنؤ (انڈیا)، صفحات: ۲۴۴، قیمت: ۴۰۰، ملنے کا پتہ: فضلی بک سپر مارکیٹ، اردو بازار، کراچی۔

معروف افسانہ نگار، ناول نگار، صحافی اور مدیر مقصود الٰہی شیخ (پ: ۱۹۳۴ء)، زمانہ طالب علمی سے ہی علمی و ادبی ذوق رکھتے ہیں۔ طالب علمی کے زمانے میں پبلک ہائی اسکول گجرات کے میگزین ''فانوس'' کے اسٹوڈنٹ ایڈیٹر رہے۔ ''جائزہ'' اور ''نیا تحفہ'' کے نام سے دو رسالے اپنے قیامِ پاکستان کے زمانے میں اپنے ابتدائی دور میں نکالے۔ ملازمت کے سلسلے میں گجرات سے راولپنڈی منتقل ہوئے تو ''جائزہ'' اور ''نیا تحفہ'' کی جگہ ماہنامہ ''نغمات'' نے لے لی۔ ''نغمات'' کو راولپنڈی کے پہلے فلمی، سیاسی و ادبی ماہنامے کی حیثیت حاصل ہے۔ شیخ صاحب کا شمار مستقل لکھنے والوں میں ہوتا ہے۔ ۳۱ مئی ۱۹۶۲ء کو برطانیہ منتقل ہو گئے لیکن پاک و ہند کے ادبی رسائل و جرائد میں مسلسل لکھتے رہے۔ برطانیہ سے دو ادبی رسائل ''راوی'' اور ''مخزن'' کا اجراء کیا۔ ہفت روزہ ''راوی'' پچیس سال شائع ہوتا رہا۔ ''مخزن'' کے دس شمارے شائع ہو چکے ہیں۔ شیخ صاحب نے اردو افسانے میں ایک نئی صنف کا اضافہ کیا ہے جس کو انھوں نے پوپ کہانی کا نام دیا ہے۔ دیارِ غیر میں اردو زبان و ادب کے فروغ کے لیے ان کی کاوشیں

قابل قدر ہیں۔ ۱۹۷۰ء میں انھیں ''جسٹس آف پیس'' کا اعزاز ملا۔ ۱۴؍اگست ۲۰۰۹ء کو حکومت پاکستان نے تمغۂ امتیاز سے نوازا۔

پیش نظر کتاب مقصود الٰہی شیخ ادب ساز و ادب نواز دراصل میمونہ روحی صاحبہ کا تحقیقی مقالہ ہے جو ایم۔ فل اردو کی جزوی تکمیل کے سلسلے میں قلم بند کیا گیا تھا۔

۲۵۔ ایک گریزاں لمحہ، فہیم اختر، اپریل ۲۰۱۴ء، ممبئی: کتاب دار، صفحات: ۱۵۹، قیمت: ۲۰۰ ہندوستانی روپے، برائے رابطہ: ۰۷۹۲۷۳۳۰۳۶۳، برقی پتا: fahimakhteruk@yahoo.co.uk

فہیم اختر برطانیہ میں مقیم ہندوستانی ادیب ہیں۔ کلکتہ میں پیدا ہوئے اور وہیں تعلیم پائی۔ ادبی ذوق شروع سے رکھتے تھے۔ ۱۹۹۳ء میں ایک مضمون ''نیا افق'' لکھا جسے لوگوں نے پسند کیا اور آل انڈیا ریڈیو سے نشر بھی ہوا۔ اسی زمانے میں تلاش معاش کے سلسلے میں کلکتہ سے ہجرت کر کے لندن آ گئے۔ لندن آنے کے بعد یہاں کے تعلیمی اداروں سے سوشل ورک میں ٹریننگ اور اسناد حاصل کیں اور بالآخر اسی کو ذریعۂ معاش بنایا۔ سماجی خدمات کے اعتراف میں ۲۰۱۱ء میں انھیں Civic Award for community contribution سے نوازا گیا اور ۲۰۱۲ء میں ان کا نام Asian who's who magazine میں شامل ہوا۔

ہمارے پیش نظر فہیم اختر کا افسانوں کا پہلا مجموعہ ہے جس میں ایک گریزاں لمحہ سمیت بیس افسانے شامل ہیں۔ فہیم اختر کے افسانوں کے بارے میں ڈاکٹر شمس الرحمٰن فاروقی لکھتے ہیں:

> ''فہیم اختر آج کل کے عام افسانہ نگاروں کی طرح ہیں بھی، اور نہیں بھی۔ ہیں اس معنی میں کہ انھوں نے اپنے گرد و پیش کی دنیا اور اس کے مسائل کے بارے میں لکھا ہے۔ نہیں ہیں، اس وجہ سے کہ ان کے یہاں تھوڑا بہت حزن اور تھوڑا بہت احساسِ جمال بھی ہے۔ یہ صفت عام افسانہ نگاروں میں عموماً نظر نہیں آتی..... غیر مقیم ہندوستانی ادیبوں کی طرح فہیم اختر نے صرف غیر مقیم ہندوستانیوں کے مسائل کو اپنا موضوع نہیں بنایا ہے۔ وہ انسانی زندگی کے مسائل کو براہ راست بھی برت سکتے ہیں۔ بعض جگہ جذباتیت غالب آجاتی ہے تو بعض جگہ انسانی پہلو زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔''

۲۶۔ میرا عکس مجھ سے بچھڑ گیا، شوکت زریں چغتائی، ۲۰۱۵ء، کراچی: بزم تخلیق ادب پاکستان، صفحات: ۱۸۴، قیمت: ۳۰۰، برائے رابطہ: ۰۳۲۱-۸۲۹۱۹۰۸۔

شوکت زریں چغتائی (۱۹۸۴ء-۲۰۰۹ء) کا شمار نسبتاً کم معروف شعراء میں ہوتا ہے۔ تاہم ۷۰ سے ۸۰ کی دہائی تک ان کی نگارشات پاکستان کے کئی جرائد میں باقاعدگی سے چھپتی تھیں۔ جرائد کے مدیران سے ان کی خط کتابت بھی ہوتی تھی۔ شوکت زریں نے ۱۹۷۶ء میں ''مولوی محمد اسماعیل میرٹھی اور بچوں کی نفسیات'' کے موضوع پر ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان کی نگرانی میں ایم فل کیا۔ ۱۹۹۰ء میں ''اردو نعت کے جدید رجحانات'' کے موضوع پر ڈاکٹر نجم الاسلام کی نگرانی میں پی ایچ۔ڈی کیا۔ مذکورہ مقالہ ۲۰۱۰ء میں زیور طباعت سے آراستہ ہو چکا ہے۔ علاوہ ازیں ان کا ایک شعری مجموعہ ادھورے خواب کے عنوان سے بھی

شائع ہو چکا ہے۔

ہمارے پیشِ نظر زریں چغتائی کا دوسرا شعری مجموعہ میرا عکس مجھ سے بچھڑ گیا ہے۔ کتاب کا پیش لفظ سید معراج جامی صاحب نے ''شوکت زریں کا شعری سرمایہ'' کے عنوان سے رقم کیا ہے۔ شوکت زریں چغتائی کے اشعار میں تنہائی، محرومی اور یاسیت کا اظہار واضح طور پر نظر آتا ہے اور اس حزن و یاس کی سب سے بڑی وجہ ان کی زندگی کی تنہائی ہے۔

چند متفرق اشعار ملاحظہ کیجیے:

تھے بارشوں کے رنگ مگر بارشیں نہ تھیں — گویا خزاں کا رنگ ابھی تک شجر میں تھا

خواب میں اترتے ہیں عکس اس کی باتوں کے — بے سبب خیالوں میں ایک دیا جلاتے ہیں

رُت بدلنے کا نہ احساس نہ خوشبو کا اثر — یوں کبھی دیکھ سکا اپنا تماشا کوئی

۲۷۔ بادۂ ناخوردہ، شاعر نذر صابری، تدوین و تقدیم ارشد محمود ناشاد، سرمد اکادمی، اٹک، ۲۰۱۵ء، صفحات: ۱۰۸، قیمت: ۲۰۰ روپے، برائے رابطہ: ۰۳۰۰-۵۳۹۱۱۴۰۔

نذر صابری (۱۹۲۳ء-۲۰۱۳ء) کے فارسی کلام بادۂ ناخوردہ جس کی تدوین و تقدیم ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد (شعبہ اردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد) نے کی، ہمارے پیشِ نظر ہے۔ نذر صابری درویش صفت اور صوفی مزاج عالم تھے۔ وہ مخطوطہ شناس، کتاب شناس، کتاب دوست، ادیب، شاعر اور محقق تھے۔ انہوں نے اٹک جیسی دور افتادہ جگہ پر بیٹھ کر جو کام کیا اس نے پوری دنیا کے اصحابِ علم و فضل کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ اپنے کلام کی اشاعت سے عموماً گریزاں رہے۔ ان کی وفات کے بعد ان کا کل فارسی سرمایہ بادۂ ناخوردہ کی صورت میں جمع کرنے کی کوشش ان کے ایک شاگرد رشید (ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد) نے کی ہے۔

اس مجموعۂ اشعار فارسی میں غزل، مثنوی اور قطعہ کی اصناف ملتی ہیں اکثر و بیشتر تخلیقات کا موضوع حمد، نعت، تصوف، عشق اور مدح مرشد ہے۔ رومی، خسرو اور حافظ جیسے اکابر سخن کو خراج ارادت بھی پیش کیا گیا ہے اور کچھ منظومات کا تعلق شاعر کی قلبی وارداتوں سے ہے۔

گوشۂ قارئین

محترمہ ڈاکٹر نگار سجاد ظہیر صاحبہ

مدیر شش ماہی ''الایام''

کراچی۔

السلام علیکم۔امید ہے آپ مع الخیر ہوں گی۔

''الایام'' کا شمارہ نمبر ۱۱ (جنوری - جون ۲۰۱۵ء) موصول ہوا اور میں نے اس کے بالاستیعاب مطالعے سے اپنے قلب و ذہن کو منور کیا۔اس گراں قدر تحفے کا کما حقہ شکریہ ادا کرنے کے لیے میرے پاس الفاظ نہیں۔اردو اور انگریزی دونوں حصوں کے تمام ہی مقالات ومضامین نہایت وقیع ہیں۔تاہم میں چند ایک پر اپنی ناچیز رائے کا اظہار کر رہا ہوں۔

''اداریہ'' عملاً دو موضوعات کا احاطہ کرتا ہے۔پہلا حصہ پاکستان کی معیشت سے متعلق ہے جس میں آپ نے بجا طور پر چار بنیادی ''خباثت'' کی نشاندہی کی ہے یعنی:

(۱) اندرونی اور بیرونی قرضے　　(۲) بدعنوانی

(۳) جاگیرداری نظام　　(۴) غیر عادلانہ نظام بنکاری

ہماری معیشت کے اول الذکر ''ستون'' (قرضوں) کے بارے میں انور مسعود صاحب کا یہ قطعہ آپ کے قارئین کے لیے باعث دلچسپی ہوگا:

قرض لینا بھی اک ضرورت ہے
یہ ضرورت عذاب کی سی ہے
''بارہا اس کے در پہ جاتا ہوں
حالت اب اضطراب کی سی ہے''

''اداریہ'' کا دوسرا موضوع صدرِ مملکت سے آپ کی ملاقات ہے۔ اس کے حوالے سے آپ نے وزیرِ اعظم صاحب کے ایک عشائیے کا ذکر تو کر دیا کہ اس میں ستر اقسام کے کھانے تھے☆ اپنے ظہرانے کے مینو سے بے خبر رکھ کر قارئین کو ترستا چھوڑ دیا۔ علامہ شبلی نعمانی کے بارے میں ڈاکٹر محمد عبداللہ کا مضمون نہایت مبسوط اور مربوط ہے جس سے کئی ایک نئی باتیں بھی معلوم ہوئیں۔ ''مسلمان اور فنِ مصوری'' (ڈاکٹر حمیرا ناز) ایک خاصے کی چیز ہے۔ مصنفہ نے اس نازک موضوع کا حق ادا کر دیا۔ ''حقوقِ مصطفیٰ......'' (ڈاکٹر حافظ محمد سہیل شفیق) سے فکر کے کئی دریچے وا ہوئے۔ مضمون نہایت عرق ریزی اور جانفشانی کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ ''اورنگ زیب عالمگیر کی اصلاح'' (ڈاکٹر محمد فرا ہیم) کو میں جوں جوں پڑھتا گیا، ایک ایک لفظ دل میں اترتا گیا۔ مضمون نے ایک بار پھر اس حقیقت پر مہرِ صداقت ثبت کر دی کہ اس مغل بادشاہ کے بارے میں معاندانہ پروپیگنڈا انگریز، ہندو اور بعض دیگر عاقبت نا اندیش مورخین کا پھیلایا ہوا ہے تا کہ اس کی بے داغ شخصیت اور بے مثال کردار کو مسخ کیا جا سکے۔ علامہ راشد الخیری پر ڈاکٹر داؤد عثمانی کا مضمون اختصار میں جامعیت کی بہترین مثال ہے۔ میں ذاتی طور پر جانتا ہوں کہ ڈاکٹر صاحب کی مادری زبان اردو نہیں لیکن انہوں نے اتنی معیاری اردو لکھی ہے کہ زبان سے بے ساختہ اَش اَش نکلتا ہے۔

''حضوریِ بے حضوری'' (عمرے کا سفرنامہ) دلچسپ ہے لیکن مصنف کا یہ لکھنا کہ بیت اللہ شریف پر پہلی نظر پڑتے ہی ''خانہ کعبہ کی عمارت میرے گمان سے کچھ چھوٹی نظر آئی'' محلِ نظر ہے۔ ہم خانہ کعبہ کی جو تعظیم و توقیر کرتے ہیں اس میں اس کے سائز کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ عام گنہگار بندے تو بیت اللہ کو دیکھتے ہی فرطِ جذبات سے ایسے بے قابو ہو جاتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لیے انہیں خود اپنا ہوش نہیں رہتا۔ شاعر نے تو اپنے دنیاوی محبوب کے لیے کہا تھا:

دیکھوں انہیں تو تاب نظارہ نہیں مجھے
ان کو نہ دیکھنا بھی قیامت ہے کیا کروں

(شکیل بدایونی)

تاہم یہ میرے بہت ہی ذاتی (یا یوں کہیے کہ ''جذباتی'') خیالات ہیں۔ مضمون کی ستائش میں کر چکا ہوں۔ پروفیسر (ڈاکٹر) حافظ محمد شکیل اوج (مرحوم) پر خصوصی گوشہ شاملِ اشاعت کر کے آپ نے ایک ہر دل عزیز صاحبِ علم ہستی کو برملا خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ مرحوم سے مجھے بھی خاطر تعلق رہا ہے جس کا آغاز لگ بھگ ربع صدی قبل ہوا تھا جب وہ شاہ فیصل کالونی کے ایک چھوٹے سے گھر میں رہائش پذیر تھے۔ اس وقت وہ شاید ایم اے کر رہے تھے۔ میں نے ان کے علمی اور فکری ارتقا کے مختلف مراحل دیکھے ہیں۔ اگر کسی پر صحیح معنی میں self-made (خود برداختہ) انسان کا اطلاق ہو سکتا ہے تو وہ شکیل اوج صاحب ہی تھے۔

''ڈاکٹر تیرتھ رام رینا......'' (ڈاکٹر ظفر حسین ظفر) خوب ہے۔ مضمون میں ڈاکٹر رشید حسن خاں کے چند جملے لطف دے گئے مثلاً ایک سکہ بند ادیب کی کتاب کے بارے میں یہ کہ ''اربابِ علم و اشتہار نے کئی جلسوں میں اس کتاب کے مناقب و

☆ صدر صاحب کا ظہرانہ تو نہیں تھا، بہرحال جو کچھ تھا خاصا معقول تھا یعنی ایک کپ عمدہ چائے، خستہ بسکٹ اور ایک مزید بیکری آئٹم۔ (ن س ظ)

فضائل پر نثری قصیدے ایسے پڑھے تھے کہ درباری بھانڈوں اور باتوں کو مات کر دیا تھا۔" یا ایک اور ادیب کے بارے میں
''انہیں صاحب کتاب بننے کا ہوکا یایوں کہیے کہ لکھنے کا ہیضہ ہو گیا ہے۔'' تاہم اس مضمون میں ایک جگہ لکھا گیا ہے کہ مولانا محمد علی
جوہر'' لمبے لمبے خط لکھا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ مختصر لکھنے کا میرے پاس وقت نہیں ہے۔'' یہ بات متعدد ادیبوں سے منسوب کی
جاتی ہے لیکن دراصل یہ فرانسیسی فلسفی اور ریاضی داں Blaise Pascal (۱۶۲۳ء تا ۱۶۶۲ء) کا مشہور فقرہ ہے یعنی:

"I have made this letter longer than usual, only because I have not had the time to make it shorter."

(حوالہ: ''How to write & speak better'' از John Ellison Kohn صفحہ نمبر ۶۱)

شاعر معجز بیاں ڈاکٹر کلیم احمد عاجز پر آپ کا مضمون بہت دل گداز اور معلومات افزا ہے۔ ۱۹۹۰ء میں جب مرحوم کراچی آئے تھے تو میں نے ان کے اعزاز میں ایک ظہرانہ ترتیب دیا تھا جس میں انہوں نے اپنی مشہور زمانہ غزل '' تم قتل کرو ہو کہ...... '' نہایت پر سوز ترنم میں سنا کر سماں باندھ دیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے مجھے اپنا پہلا شعری مجموعہ ''وہ جو شاعری کا سبب ہوا'' بھی عطا کیا تھا۔ اردو کے بیشتر شاعروں نے حزن و ملال کو محض مضمون آرائی یا زیب داستاں کے لیے استعمال کیا ہے جبکہ کلیم عاجز صاحب کا دل زخموں سے چور تھا۔ تقسیم ہند کے ہنگاموں میں ان کی والدہ محترمہ کے ساتھ خاندان کے ۲۳ افراد تہ تیغ کر دیے گئے تھے۔ یہ صدمہ ہمیشہ ان کے ذہن میں تازہ رہا اور رہنا بھی چاہیے تھا۔

عموماً ادبی جرائد میں سب سے کمزور حصہ ''تبصرہ کتب'' کا ہوتا ہے۔ تاہم حیرت انگیز طور پر ''الایام'' کا یہ حصہ بھی بہت جاندار ہے۔ انتہائی مہارت سے لکھے گئے ان تبصروں میں موضوع، کتاب اور مصنف کا مختصر لیکن بھرپور تعارف کرایا گیا ہے۔ نظم اور نثر کے عمدہ نمونے بھی پیش کیے گئے ہیں۔ ان نمونوں میں ''تفسیر سورۃ القدر'' کی تشریح کا بھی ایک اقتباس شامل ہے جس میں مذکورہ سورۃ کے تعلق سے لکھا گیا ہے ''...... اللہ تعالیٰ صرف ایک رات میں ایک ہزار مہینوں کے اجر سے نوازتا ہے یعنی ۸۳ برس اور چار ماہ کی مدت کے برابر اجر دیتا ہے۔'' اس سلسلے میں بصد عجز و انکسار عرض ہے کہ اس سورۃ مبارک کی آیت: لیلۃ القدرِ خیر من الفِ شھر کا ترجمہ مختلف مترجمین/مفسرین نے یوں کیا ہے:

(۱) شب قدر ہزار مہینے سے بہتر ہے۔ (مولانا فتح محمد خان جالندھریؒ)

(۲) شب قدر ہزار مہینے سے بہتر ہے۔ (مولانا اشرف علی تھانویؒ)

(۳) شب قدر ہزار مہینوں سے بہتر۔ (مولانا احمد رضا خاںؒ)

اب یہ چند انگریزی تراجم بھی دیکھ لیجیے:

1. The Night of Power Is better than a thousand Months.
   (Abdullah Yusuf Ali)
2. The Night of Power is better than a thousand months.

(Maulana Abdul Majid Daryabadi)

3 The Night of Power is better than a thousand months.

(Mohammed Marmaduke Pickthal)

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے ''یعنی ہزار مہینے عبادت کرنے کا جس قدر ثواب ہے اس سے زیادہ شب قدر میں عبادت کرنے کا ثواب ملتا ہے۔'' اگرچہ ''الایام'' کے تبصرے میں متن کا صرف حوالہ ہے (اصل متن تک ہماری رسائی نہیں) تاہم مذکورہ بالا تراجم/تفسیر کی روشنی میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مولف اپنی تشریح میں ''خیر من'' (''سے زیادہ'' یا انگریزی میں ''more than'') کے الفاظ سہواً چھوڑ گئے ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اللہ اس رات کا ''۸۳ برس اور ۴ ماہ کی مدت کے برابر اجر دیتا ہے۔'' یہ اجر اس مدت سے زیادہ ہے۔ کتنا زیادہ ہے، اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔

مختصر یہ کہ ''الایام'' کے زیرِ نظر شمارے میں ایک جہان علم و دانش آباد ہے۔ آپ اور آپ کی ٹیم کے ارکان اس بصیرت افروز پیشکش کے لیے ہمارے شکریے اور مبارک باد کے مستحق ہیں۔

مخلص

ڈاکٹر ایس ایم معین قریشی

۱۰ر جون ۲۰۱۵ء

فہرست: ناقابلِ اشاعت مقالات

Badee uz Zaman Saeed-al-Nursi and his status in Mysticism

Muhammad Badshah / Muhammad Naeem Ashraf

Abstract

The Sufis had a prominent role in the Ottoman era, especially in Turkey so the Sufi Sheikhs were working for spreading Islam, they held senior positions in the state. The renowned among those unique personalities is the Badee-uz-Zaman Saeed-al-Nursi (1873-1960). He was one of the most prominent men of the political thoughts, moderate reformist in the late nineteenth century and the mid-twentieth century, as this man came in a period of almost dubbed basic religious conflict, and that prevailed at the late Ottoman Empire before its fall and beyond, and in the period of the most historic periods of conflict between Islamic thoughts on the one hand and between the secular and socialist ideology on the other hand.

This article is divided into the following topics:-

* The Taswwuf of linguistically and idiomatically
* Nursi mystic between proof and rejection
* Importance of mysticism with Nursi
* Nursi opinion of wahdat-ul-Wajood
* Conclusion.

Keyword: *Badee-uz-Zaman Saeed-al-Nursi – Turkey – Ottoman.*

The Role of Persian in the Growth of Arabic Language in Subcontinent

Jahan Ara Lutfi

Abstract

The Persian and Arabic languages influenced the development of Urdu language due to their great popularity. As it is known that Persians brought the Persian language to subcontinent, the question is how Arabic came to this region? The growth of Arabic language in the sub-continent was due to Persians.

During various eras of Islamic civilizations and societies, the Arabic, Persian and Urdu languages were the basis not only for preservation of Islamic heritage but for the literature and art as well. It would not be an embellishment to admit that the work escalated to higher echelon of Urdu literature with the usage and adoption of Arabic and Persian prose.

In this article it is discussed that how Persian language developed in different eras, how it affected the literature and art, and its role in the growth of Arabic language in the region of Sub-continent.

Keywords: *Persian language – Arabic language - Sub-continent.*

A Historical and Analytical Study of Policies and Implementation of Education and Employment in Pakistan (1947 – 2012)

Sadia Gulzar

Abstract

Education has a dynamic role to set moral, social, economic and political values of any nation. Developed nations have an organized structure for education, therefore; they are moving towards economic and political stability. In Pakistan, since 1947, although many education policies have been designed to increase literacy rate but they have been unable to translate their words into actions because of various economic, social and cultural obstacles. In education sector, practical efforts are required to achieve the objectives such as; to bring positive change in behaviors of the individuals, fundamental change of society, sustainable economic development and political stability. Policies must be designs to increase employment opportunities for literate people. Unemployment is one of the major issue of Pakistan's economy. Unemployed population is not only a burden on society but also a root-cause of crimes, moral & social evils. Proper planning at the government level, well organized training and technical institutions and natural resources of the country must be developed to reduce unemployment rate. So as, to increase literacy and to reduce unemployment, Pakistan requires solid policies and their implementation in true spirit.

Keywords: *Pakistan – education – literacy – unemployment – policy.*

Critical Analysis of the historical writings of Sir Sayyid Ahmad Khan

Sayyeda Jabeen Zehra

Abstract

Sir Sayyid Ahmad Khan (1817- 1898), the founder of the Aligarh Movement, was remarkable in many respects. He had a keen interest in history and religion. In the sphere of religious subjects he was still medieval and had not yet come under the influence of western liberalism. However, there are evidences that his history writing was gradually being effected or impressed by the western methodology.

In this article Sir Sayyid Ahmad Khan's valuable writings in history are examined and analyzed.

Keywords: *Sir Sayyid Ahmad Khan – history writing.*

Advent of Islamic Historiography in Sub-Continent

Zeba Iftikhar

Abstract

The art of Historiography was nearly non-existent before the arrival of Muslims in the Subcontinent. With the conquests of Muslims, historiography started to mature in this region. Primarily, these writings were in Arabic which was later replaced by Persian.

Urdu started dominating the realms of Islamic Historiography shortly afterwards. As Urdu was derived from different local languages and included syntax from Arabic and Persian; it gained swift popularity. The work in this field kept evolving and extensive historic literature, in Urdu, kept coming forth till the Independence of Pakistan.

The following article sheds some light over services of Muslim historiographers; since their arrival in the subcontinent, till the independence of Pakistan. Moreover, a brief introduction of Muslim Historiographers and their writings is also included in this article.

Keywords: *Islamic Historiography – Subcontinent – Urdu.*

Sayyid Abu al-Hasan Ali Nadvi from the point of view of Maulana Muhammad Nazim Nadvi

Muhammad Arshad

Abstract

This paper describes the contribution of Maulana Sayyid Abu al-Hasan Ali Nadvi to Islamic literature and thought, as narrated by his Nadwa-fellow Maulana Muhammad Nazim Nadvi. According to Nazim Nadvi, Abu al-Hasan Ali enjoyed a unique position among the graduates of the Dar ul-Uloom of Nadwatul Ulama (Lucknow). He made a remarkable contribution to the Tablighi movement of Maulana Muhammad Ilyas Kandhalavi. He also made a significant contribution to the 20th Century Islamic literature. His literary and intellectual contribution has been highly appreciated by the intellectuals of Indo-Pakistan subcontinent, and also earned vast recognition in the circles of Islamist intellectuals of the Arab World.

Keywords: *Maulana Sayyid Abu al-Hasan Ali Nadvi - Maulana Muhammad Nazim Nadvi - Nadwatul Ulama - Maulana Muhammad Ilyas Kandhalavi - Tablighi movement.*

Political Role of Shah Wali Ullah and his followers in Sub-continent

Muhammad Anas Hassan

Abstract

Shah Wali Ullah of Dehli (1703-1762) was an outstanding scholar of Islamic science and this multi-faceted genius is regarded as the fountain-head of almost all the intellectual and politico-religious streams of South Asian Islam.

Shah Wali Ullah lived in an age which saw decline of the Muslim political power. Despite bleak chances of his political survival he did not lose heart and continued to make efforts. He initiated movements for the reconstruction of Muslim religious thought and revival of Muslim religious, social and the moral uplift. His successors Shah Abdul Aziz, Shah Abdul Qadir, Shah Rafiuddin, Shah Ismail Shahid, Sayyad Ahmad Shahid, Shah Ishaq Dehelwi, Haji Imdad Ullah, Maulana Rasheed Ahmad Ganguhi, Maulana Qasim Nanotvi, Maulana Mahmood Hassan and Maulana Ubaid Ullah Sindhi worked zealously to propagate the ideas of their teacher and bring about an intellectual renaissance of the Muslims. It is significant that there is hardly any Muslim institution of religious learning in Sub-continent which does not owe its existence, directly or indirectly, to Shah Wali Ullah. He was a seminal personality who gave birth to a number of movements for the reconstruction of political thought and revitalization of Muslim society.

This paper attempts to enlighten many aspects of his political movements and explore his contribution towards Sub-continent politics.

Muslim Civilization of South Asia & the *Khanqahi* System (712 – 1072)

Ghulam Shams ur Rahman / Saeed ur Rahman

Abstract

The unity of Muslim civilization is often expressed in context of the religious and dogmatic belief system of Islam. However, its manifestation is diverse and multi-faceted as it has the capacity to absorb and assimilate the socio-cultural traits and even religious experiences of other civilizations. Therefore, the formation of Muslim civilization varies from region to region. The Muslim civilization of South Asia has a distinctive form because of its distinct regional context. The Khanqah - an important place for religious learning and spiritual experience since the third century of Islam, played a vital role in the formation of Muslim civilization of South Asia. The tradition of Khanqah was basically established in Khurasan but flourished across the Muslim world with the emergence of institutional form of Sufism. The present article aims to study the early development of the Khanqahi system in South Asia during the period of 712-1072 (from the arrival of Muhammad b. Qasim to Sayyad Ali al-Hujwari's death). This study also helps us to identify the nature of Khanqahi system as well as its contribution in the formation of Muslim civilization. A particular attempt has been made to evaluate the role of Khanqah in the cultivation of spiritual and religious education and social harmony in multi-ethnic and multi-religious society of South Asia.

Keywords: *Muslim Civilization - Sufism - Khanqah - South Asia*

Tradition of *Nasai* (نسئی) in Pre-Islamic Arabia

Nigar Sajjad Zaheer

Abstract

There are many traditions of Arab Jahillia or Pre-Islamic Arabia, which were later on abolished by The Quran. One of them was the tradition of '*Nasai*' which means to shift the sacred months for other months.

Concept of sacred months (أشهر الحرام) was in Arabia since the time of Prophet Ibrahim (علیہ السلام). The just reason behind it was to make performance of Hajj and Umrah secure and peaceful. During the time of Ma'ad, Arabs violated the calendar (*Taqveem*) this became a common practice in Arabia and was known as *Nasai*, which later Quran claimed as Kufr (کفر)

In this research paper a fresh light is thrown on the subject by the help of primary sources.

Keywords: *Nasai – Sacred months – Arab – Ma'ad.*

Special Study of *Mua'arif ul Quran*

Shakir Husain Khan

Abstract

Syed Muhammad Ashraf Gilani is considered as one of the most prominent scholars of sub-continent. He is known as a religious, spiritual and political leader. He translated Holy Quran in Urdu by the name of "*Mua'arif ul Quran*". The writer of this article has thoroughly gone through his Quranic translation. He translated a few verses in a different style than the other translators.

In this short article, the writer has intimate the arguments of his translation being the most right and also compared his translation with the translations of other scholars. In the end the writer is giving the translations of a few verses which Syed Muhammad Ashraf Gilani did in accordance with his ustaad.

Keywords: *Syed Muhammad Ashraf Gilani - Mua'arif ul Quran – translation of Quran.*

Evolution of *Usul al Fiqh* in the Later Mughal Period

Farooq Hasan

ABSTRACT

The light of Islam reached the Sub-Continent in the life time of the Prophet (ﷺ). Soon afterward companions of the Prophet (ﷺ) is said to have arrived here. The 1st mosque in the Sub-Continent was built in 629AD (8 Hijra), this was the 1st Islamic school too. History of compilation of Usul al fiqh started in the last two decades of 1st Islamic century. Since the beginning of compilation of Usul al fiqh till today, the work has been going on in various languages and regions in different forms poetry & prose, brief & detailed. Ulema of Sub-Continent contributed in their best capabilities with sincerity. They traveled far and wide for seeking knowledge of Usul al fiqh. Some of them returned to the Sub-Continent, later on it so happened that some eager students, thirsty for knowledge of Usul al fiqh came to Sub-Continent. Some Ulema settled in other countries permanently, contributing to this field. Some emperors and kings gave patronage to the scholars which helped in the progress of Usul al fiqh. The paper discusses the period from the life of the Prophet (ﷺ) up to 10th Century Hijra in chronological order and discusses the written contribution (not oral) of scholars and jurists of Sub-Continent only.

A Critical Analysis of Ameen Ahsan Islahi's *Tafseeri Tafarrudat* (تفسیری تفردات)

Shakeel Ahmed Qureshi / Hafiz Muhammad Aqeel

Abstract

Many commentaries on Quran have been written in Urdu language. When a commentator attempts to write an explanation, his work is loaded with many qualities as he possesses a great stock of knowledge. In the realm of commentaries works in Urdu finds no bounds and much has been added to its progression. It is evident that some commentaries occupy greater status than the others.

Maulana Amin Ahsan Islahi's commentary *'Tadabbar-ul-Quran'*, comprising nine volumes, is one of them. This commentary has been produced by Maulana Amin Ahsan Islahi in order to acknowledge his teacher Allama Hamid-ud-Din Farahi's art of commentary writing. He regards this endeavour as the foundation of a hundred years of contemplation. The foundation of this explanatory style lies in internal organization and the presentation of common meaning of Arabic words. This research article highlights some of Quranic verses in which we are able to find Maulana's outlook which stands different from other commentators. This article also presents those words and Quranic Verses that have been explained by Maulana Amin Ahsan Islahi who kept his own outlook and maintained his own argumentative style.

Key words: *Amin Ahsan Islahi - 'Tadabbar-ul-Quran - commentary on Quran*

Teaching of *Saheeh Bukhari*: Doubts & Solutions

Abdul Kabeer Mohsin / Abdul Hannan Hamid

Abstract

Saheeh Bukhari is the credible book of *Hadith* literature and entitled as the best book after the Holy Quran. Teaching of this book is an honor for the teachers and scholars. This book has been inserted in the curriculum of *Dars e Nizami* at final stage, when the students become able to understand scientific and traditional points in this book. The teaching of this book does not fall in access of every body. The teachers often face many crucial questions and doubts, while teaching, which have been explained nicely, rationally and Islamically by the prominent scholars.

This article is a glance on those doubts, named *Ishkaalaat e Saheeh Bukhari*.

Following books have been consulted, in preparation of this article:

1. *Fath-ul-Bari*, Hafiz Ibn e Hajar Al-asqalani
2. *Faiz-ul-Bari*, Allamah Anwer Shaah Kashmeri
1. *Taraajum Imama Shah Waliy-ul-Allah* and *Hashya Shaheeh Bukhari*, Molana Ahmad Ali

8. Maudoodi Abdul A'ala, *Tanqueehat*, Lahore, Islamic Publications Ltd., 1963, p.310.
9. Chapra Umer M, *Islam and Economic Development*, Islamabad, International Institute of Thought, 1993, p.65.
10. Raihan Sharif M Professor, *Islamic Social Framework*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1979, p.187.
11. Mohammad Ahmed Shaikh, *Social Justice in Islam*, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1975, p.98.
12. Masudul Hasan Professor, *Hadrat Umar Farooq (RA)*, Lahore, Islamic Publications Ltd., 1982, p.232.
13. Safdar Hosain, *Who Was Mohammad?* Lahore, Kazi Publications, 1979, p.90.
14. Guillaume A, *The Life of Muhammad*, Karachi, Oxford University Press, 1982, p.88.
15. Tanzilur Rahman Dr. Justice, *Essays on Islam*, Lahore, Islamic Publications (Pvt.) Ltd. 1988, p.80.
16. Ruben Leuey/Mushir-ul-Haq Dr., *The Sociology of Islam* (Translation: *Islami Samaj*), New Delhi, Taraqqi Urdu Bureau, 1987, p.99.
17. Mustafa Siba'i Dr., *Some Glittering Aspects of Islamic Civilization*, Beirut, The Holy Koran Publishing House, 1984, p.133.
18. Tanzilur Rahman Dr. Justice, *Essays on Islam*, Lahore, Islamic Publications (Pvt.) Ltd. 1988, p.79.

Quranic Translations:

1. Abdullah Yusuf Ali (*Meaning of the Holy Qur'an*), Brentwood, Maryland (USA).
2. Ahmed Ali (*Al-Qur'an – a contemporary translation*), Karachi.
3. Al-Hajj Ta'lim 'Ali (T.B. Irving), *The Qur'an* (The First American Version), Vermont (USA).
4. Maulana Abdul Majid Daryabadi (*Translation and Commentary of the Holy Qur'an*), Karachi.

Cruelty to animals he abhorred. One day, getting up to let a stray cat in search of water into the mosque he said, "One who lets a cat die of hunger shall suffer in Hell as the cat claws at him." When he saw a prostitute letting down her shoe into a well to draw water for a dog dying of thirst, he promised that she would enjoy the bliss of Paradise. He was not unmindful of Allah's lesser creatures. Passing a mongrel bitch with puppies, he posted a soldier to ensure that she was not disturbed; for, he assured his disciples, on the Day of Judgment domestic animals would be present to testify the treatment they had received from their masters. "Shall we be rewarded," he was once asked, "for our kindness to animals?" "There will be a reward" he replied, "for kind treatment of all those having a liver (living) and subsisting on fodder (feed of some sort)."[17]

27. It was this all-encompassing system of social security which was established by the Holy Prophet (ﷺ) centuries ago and strengthened by his followers. The enforcement of this system was in letter and spirit. Hence, Caliph Umer (RA) used to say, "If a camel dies of hunger on the bank of the Euphrates, I fear I would be questioned about that by Allah."[18]

References:

1. Safi-ur-Rahman Mubarakpuri Maulana, *Ar-Rahiq-ul-Makhtum*, Lahore, Al-Maktabat-us-Salfia, 1995, p.89.
2. Shibli Naumani Allama, *Seerat-un-Nabi* (Vol. II), Islamabad, National Book Foundation, 1981, p.131.
3. Safdar Hosain, *Who Was Mohammad?* , Lahore, Kazi Publications, 1979, p.97.
4. Zahir Ahmed, *Mohammad*, Karachi, Royal Book Company, 1986, p.91.
5. Safdar Hasan Siddiqi, *Mohammad – Messenger of Allah*, Lahore, Ferozsons Limited, 1984, p.26.
6. Fazalul Karim Al-Haj Maulana, *Al-Hadis* (Vol. I), Lahore, Malick Sirajuddin and Sons, 1979, p.406.
7. Masudul Hasan Professor, *Hadrat Othman Ghani (RA)*, Lahore, Islamic Publications Ltd., 1988, p.319.

23. Freeing a slave has been regarded as a great act of benevolence in Islam. The Quran asserts:

> "But he could not scale steep ascent. How will you comprehend what the steep ascent is? To free a neck (from the burden of debt or slavery), or to feed in times of famine. The orphan near in relationship or the poor in distress." (*Al-Balad*: 11-16)

24. On the occasion of his farewell pilgrimage (February, 632 A.D), the Prophet (ﷺ) delivered his last sermon in which he explained threadbare the rights and duties of various segments of society. He, inter alia, exhorted:

> "O people! You have certain rights over your wives as they have rights over you... They are a trust from God in your hands. So you must treat them with all kindness. Clothe and feed your wives suitably... And feed your slaves too, with such food as you yourselves eat, and clothe them with what you wear, for they are the servants of the Lord..."[13]

25. These teachings of Islam invoked strenuous opposition from the kingpins of savage society, but, in the words of A. Guillaume, "The Apostle continued to proclaim what God had ordered him to proclaim."[14] The result of following these cardinal principles was that there was a period in Muslim history during the caliphate of Umar b. Abdul Aziz (d. 101 AH) when one would take his charity around without finding anyone to accept it from him.[15] Even Western scholars have acknowledged the fact that the economic measures taken by Islam helped eradicating poverty from the society.[16]

26. So far as the question of fulfilment of physical needs is concerned, Islam goes beyond safeguarding the rights of human beings; it looks after animals as well. The Quran embodies a full chapter entitled "The Cattle" in which we find this Divine ordainment, "There is not a thing that moves on the earth, no bird that flies on its wings, but has a community of its own like yours. There is nothing that We have left out from recording..." (*Al-An'am*: 38) The Prophet (ﷺ) was a great benefactor of animals too. As to his attitude towards animals, he was centuries ahead of his time, condemning their wanton and useless killing, insisting that even predators had rights which must be upheld. Man's love, he said, should extend to all creatures, for when even the humblest bird spreads its wings, it glorifies Allah.

caliphs of Islam (7th century A.D.). It was the second rightly-guided caliph, Hazrat Umar Faruq (RA), a man of extraordinary vision and breadth of imagination who, in 642 AD, established a special government department *Diwan* with the sole objective of holding a census of population for determining the socio-economic conditions of the people at regular intervals. According to this official census, annual state pensions were given to the following classes of deserving persons:

1) Widows and orphans.
2) All persons who had been in the forefront of Islam during the time of Prophet (ﷺ), beginning with his widows, the survivors of the battle of the Badr, the early muhajirs and others.
3) The disabled, sick and old persons.
4) The children.[12]

20. The law of inheritance in Islam also ensures the diffusion of wealth. One's wealth or property is distributed among his family and relatives on his death. The Almighty Allah ordains:

> "From what is left the parents and those nearest related, there is a share for men and a share for women, whether the property be small or large – a determinate share." (*An-Nisa*: 7)

21. In a broader sense, the spirit of Islamic concept of social security is adumbrated in the following Quranic injunctions:

> "Those who spend in the way of Allah and having spent do not boast or give pain (by word or deed), will get their reward from their Lord, and will neither have fear nor regret. Saying a word that is kind and forgiving is better than charity that hurts." (*Al-Baqarah*: 262 & 263)

22. The Holy Quran and the hallowed sayings of Allah's Last Messenger (ﷺ) are full of concern for the indigent and the orphan. The Quran lays down the following criterion of piety:

> "...virtue means one should believe in God (alone), the Last Day, angels, the Book and prophets; and no matter how he loves it, to give his wealth away to near relatives, orphans, the needy, the wayfarer and beggars, and towards freeing captives..." (*Al-Baqarah*: 177)

16. The Holy Prophet (ﷺ) in one of his Traditions mentioned the philosophy of wealth thus: "Man says – my wealth, my wealth! Have you got anything of your property except what you have taken as food and then it has ended, or put on a cloth and then it has rotten, or have given in charity and then it has gone away?" As to those who are mad after wealth and niggardly in allaying the sufferings of fellow beings, the Almighty admonishes in the following emphatic words:

> "Woe be to every slanderer, traducer who amasses wealth and counts it. He thinks that his wealth shall abide for him. Lo! He shall surely be cast into the Crushing Fire. And what shall make thee understand what the Crushing Fire is? Fire of Allah kindled, which mounts up to the hearts..." (*Al-Humazah*: 1-7)

17. The state is assigned a definite welfare role. It can control natural resources which have some worth for the general public. It has to collect *Zakat* and other necessary funds for the welfare of the community. For safe custody and effective utilization of these funds, the institution of *Baitul Maal* (State Exchequer) was created. The essence of social and economic justice is the acceptance by society, through the agency of state, of its collective responsibility to look after the subject of the basic needs of each individual including the disabled, the decrepit and the handicapped. Precisely, the determined uses of *Zakat* are for: (a) the poor, (b) the needy, (c) the collectors of *Zakat*, (d) manumission of slaves, (e) those in debt, (f) holy struggle for religion or missionary activities for Islam and, (g) wayfarers or travellers in want. (*Al-Taubah*: 60)

18. The *Zakat Fund*, is so to say, a Social Security Fund to "insure" against all kinds of accidents and disabilities that generally prompt a man to save or hoard.[10] However, the fixed rate of *Zakat* is the minimum level of "taxation" on wealth and is relevant to situations where the receipts of *Zakat* are adequate for the needs of a community. In a situation where the receipts are inadequate, the hands of state are not tied. Islam has conferred vast powers on the state to tax away wealth. It can claim that much wealth as may be necessary to strengthen up things.[11]

19. It would not be out of place to mention here that the idea of "social insurance" is not new. It dates back to the days of the four rightly-guided

and avoidance of its amassment in a few hands or groups. Among all these measures *Zakat*, a compulsory levy on hoarded wealth in various forms (according to prescribed rate) is a permanent institution in Islam to ensure the welfare and well-being of society.

14. The present unrest and tumultuous conditions in the world are mainly due to economic problems. There is, therefore, clash between capital and labour, money lenders and money seekers, landlords and tenants. The prevailing trend of economic forces even in these enlightened days of economic freedom leads to wide cleavage between two basic factors of production i.e. capital and labour. Then, monopoly is an economic evil. In its naked form, it sets man against man and class against class fuelling hostile interests and breaking the homogeneity of society. Again, accumulation of wealth in the hands of a few capitalists is also for clashing interests. Therefore, the Bolshevic Movement of Russia (which led to communism in the 19th century) had its birth against capitalism.[8] What is then the way of equitable distribution of wealth to ensure socio-economic justice? Islam best solved the problem by imposing a "charity tax" on hoarded wealth in the form of *Zakat* and glorified it as an act of worship. Islam does not advocate communism (which has ultimately petered out) because it places all men, active and idle, literate and illiterate, intelligent and nincompoops on equal footing. Islam also does not encourage total concentration of wealth in the hands of a few capitalists. In fact "capitalism is also unrealistic in its assumption that self-interest and social interest are always in harmony."[9] Islam devises a middle course as the middle course is always the safest. With the weapon of *Zakat*, wealth is made to circulate and pass to those who are empty-handed.

15. In Islam, economic enterprises for "proper ends" have been protected. Although an individual's right to property ownership has been recognized, yet this is an interim ownership since the ultimate ownership of all resources and goods rests with the Creator (*Al-Baqarah*: 284). According to Islam, the rich are only the stewards of wealth rather than absolute owners. Man is given wealth not simply for his own enjoyment but in trust also. The needy have a right to the wealth of the rich. The Holy Quran maintains:

> "Those in whose wealth there is a stated share for him who asks and those dispossessed (who feel ashamed to ask)." (*Al-Ma'arij*: 24 & 25)

10. Labour is of different types according to nature of work. A farmer who ploughs his field exerts labour and so does a carpenter, a tailor, a teacher, a washer-man, a mill worker, a cobbler and so on. Similarly, those who engage themselves in mental work, also exert labour. The Prophet (ﷺ) was once asked about the wages of writing the book. He said, "There is no harm. They are painters, and eat from earnings of their own hands." A Companion once asked the Holy Prophet (ﷺ) which earning was the purest. He replied, "The earning of a man with his own hands and every honest transaction."[6]

11. Employers have, likewise, been given the rules of conduct in the matter of employing workers. The workers have to be treated fairly and with kindness. They have to be paid reasonable wages. They are not to be burdened with excessive and heavy work beyond their physical capabilities. Hence, Hazrat Usman (RA) never bothered his servants to help him for any work during the night time. "Night is meant for their (servants') repose," he would stress.[7] Employers are required to fix wages of the workers before hiring their services and wages are to be paid promptly, without delay. Workers are also bound to discharge their duties honestly and are forbidden to do anything wrong or unjust to their employers.

12. The nature of socio-economic system of Islam is such that it has to operate in a broad ethical framework in which a set of do's and dont's lays down the norms of economic behaviour and the priorities for the production. Satisfaction of one's material wants is not an end in itself; one works also for discharging one's obligations towards the society at large. Islam makes it socially and morally incumbent upon its followers to engage in activities which provide for the necessities of life so that the people do not suffer. However, activities directed at mere acquisition of wealth for conspicuous living are condemned. Trade of certain goods (considered undesirable) is prohibited. These items include alcohol, blood, swine's flesh, etc. Trade which causes indecency and immorality is also not allowed. According to the Holy Prophet (ﷺ) "Neither prayer is accepted without purification nor charity out of what is acquired unlawfully."

13. The redistributive system is also very effective. The instrument of *Zakat* (poor-rate), *Sadaqat* (propitiatory offerings), *Khairat* (charity) and *Wirasat* (inheritance) were especially designed for distribution of wealth

6. Islam enjoins that the poor and the needy are not only to be helped but honoured as well:

> "Nay, but you do not honour the orphan: nor do you urge one another to feed the needy." (*Al-Fajr*: 17 & 18)

7. Islam does not require its followers to renounce the world altogether. Struggle for earning respectable livelihood for oneself and his/her dependants is not only permissible in Islam but has been regarded as the "Allah's bounty" (*Al-Jum'uah*: 10). And that is why Islam denounces beggary. The Holy Prophet (ﷺ) is reported to have said, "It is better for one of you to take a rope, bring a load of firewood on his back and sell it, thereby preserving his self-respect, than that he should beg from people; whether they give him anything or refuse him." On another occasion he warned, "He who begs when he had sufficiency is simply asking for a great amount of hell." Asked what was sufficiency which made begging unfitting, the Prophet (ﷺ) replied, "It is what would provide a morning and an evening meal".[5]

8. The Almighty Allah is surely "the best of all providers" (*Saba*: 39), but one is required to put in efforts to get one's sustenance from his Creator. The holy Quran exhorts:

> ".....so seek your sustenance from Allah, and worship Him..." (*Al-Ankabut*: 17).

9. Allah's Messenger (ﷺ) emphasized, "Never has anyone eaten a better food than what he has eaten with the labour of his own hands and David, the Prophet of Allah, used to eat out of the labour of his own hands." The Prophet (ﷺ) set a personal example of upholding the dignity of labour. He did many such acts that are today considered as humble. He would kindle the fire, sweep the floor, milk the goats, patch his clothes, mend his shoes and help in household chores. His love for manual labour is evident from one of his Traditions (sacred sayings). Once, he saw some black scars on the hands of a Companion of his. He asked him if something was inscribed on his hands. The Companion told that the scars were caused by constant shovelling the ground for the purpose of earning livelihood for his children. Listening to this, the Prophet (ﷺ) kissed his hands.

2. Modern social security owes its origin to the industrial revolution that took place in Western Europe in the 18th century. It paved the way for provision of subsistence and medical care facilities to the factory workers in conditions and hazards beyond their control. The system was based on the principle of pooling financial resources and sharing risks. Nevertheless, it was (and is, in most cases, even now) not only limited in the scope of its benefits but also confined to only a small portion of population viz. the industrial and commercial workers.

3. In the teachings of Islam, as much stress has been laid on service to humanity as prayer unto God, perhaps more on the former. Indeed prayer to Him is meaningless if it does not lead to human service. From his early life, the Holy Prophet (ﷺ) was a staunch supporter of the cause of the poor and down-trodden. When quite young, he became the member of *Hilf-ul-Fuzul*, an alliance formed to safeguard the rights of the weak and the oppressed of Makkah. Each member of the alliance was bound in honour to defend the helpless against all forms of excesses.[1] When he rose to the rulership of Arabia, one of his earlier reforms was the suppression of the iniquitous law which deprived orphans and women of their share in inheritance. The Arabs had a well embedded tradition: "Only the one who can strike with a sword can inherit the property."[2]

4. In a land where fighting was going on day in, day out for grass, water, control of trade routes and what not, in order to get one's right from another, one had to depend upon one's strength of arm. In such gloomy circumstances, Allah's Last Messenger (ﷺ) brought about changes within a short span of less than a quarter of a century. Twenty-three years' of relentless work of Prophet Muhammad (ﷺ) was an all round transformation.[3]

5. It was due to his teachings and practical manifestation thereof that the deprived and distressed classes of society were able to lead a respectable life. In pursuance of the Christian teachings, "Thou shalt love thy neighbour as thyself" (Matthew 22:39) Prophet Jesus Christ (PBUH) had told a young rich man to sell all that he had and give it to the poor. In precept and practice, Prophet Muhammad (ﷺ) carried this to the maximum. In Islam, because of this exigency, the individual bestowal of charity is a religious duty more revered, perhaps, than in any other religion today.[4]

Islamic Model of Social Security

Dr. S.M. Moin Qureshi *

Abstract:

The concept of social security has evolved out of mankind's quest for survival from the hazards of life and work. These hazards include sickness, work injuries, old age, disability and such like. Just as important for the individual and vital for any civilized, democratic society are market economy and a viable network of social security services. For this very reason, the history of European states, ever since the industrial revolution of the 18th Century until today is, to some extent, the history of the debate about social security rights between governments, trade unions, companies, factories and political parties aimed at ensuring the working population due protection against fortuitous conditions. Because of conflicting tri-lateral (government, employees and workers) interests, the social security system, especially in developing countries, is far from being all-inclusive and comprehensive. Reasons may be located in the lack of resources, mismanagement, parochial mind-set, etc. This paper aims at highlighting the salient features of Islamic model of social security and establishing its pre-eminence vis-a-vis the prevailing programmes of social welfare across the world.

Key-terms: Social Security, Industrial Revolution, Livelihood, Companion, Labour, Capital, Workers, Employers, Redistributive System, Monopoly and Economic Justice.

Islamic concept of social security introduced to the world by Prophet Muhammad (ﷺ) fourteen hundreds years ago, is far more comprehensive and self-sustained than the modern system which came to the fore only in the second half of the 18th century.

* The writer is a retired Director, Public Relations, Training and Research, SESSI with scores of publications on social security to his credit.

Contents

Al-Ayyam

- ☆ *Al-Ayyam*, Now in its 6th year of publication, is an internationally peer reviewed research journal published by The Society for Research in Islamic History and Culture (Qirtas).
- ☆ *Al-Ayyam* provides a forum for peer reviewed research in Islamic History and other fields of Social Sciences.
- ☆ *Al-Ayyam* is among the journals approved by Higher Education Commission of Pakistan for research publications.

Guideline for researchers:

- ☆ Submissions must consist of 2 hard copies and 1 soft copy on a CD.
- ☆ E-mail submission is also accepted.
- ☆ Font size should be 13 in 'Inpage' file format.
- ☆ The abstract should be written on a separate page along with the list of keywords.

Submission Information:

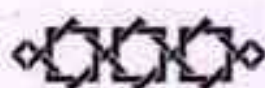
- ☆ Send all materials to:

Dr. Nigar Sajjad Zaheer

Flat No. A-15, Gulshan-e-Amin Tower,

Gulistan-e-Jauhar, Block 15, Karachi.

- ☆ for submission via e-mail:

nigarszaheer@yahoo.com

University of Karachi, Karachi.

☆ ***Dr. Sadia Gulzar***, Lecturer Islamic Studies, Lahore College for Women University, Lahore.

☆ ***Jahan Ara Lutfi***, Asst. Prof. Shaikh Zayed Islamic Center, University of Karachi, Karachi.

☆ ***Dr. Hafiz Muhammad Badshah***, Faculty of Arabic Language and Literature, Jamia tul Watania, Islamabad.

☆ ***Muhammad Naeem Ashraf***, Faculty of Arabic Language and Literature, Jamia tul Watania, Islamabad.

☆ ***Dr. Arif Naushahi***, Associate Prof. Gorden College, Rawalpindi.

☆ ***Prof. (R) Dr. Rafi ud Din Hashmi*** (*Tamgha-e-Imtiaz*), Mansura, Multan Road, Lahore.

☆ ***Dr. Abdul Kareem***, Asst. Prof. Anwar Sharif College, Muzaffarabad, Azad Kashmir.

☆ ***Maulana Hafiz Rasheed***, Lecturer Dept. of Islamic Studies, Govt. Degree College, Daska / Teacher, Ash-Sharia Academy, Gojranwala.

☆ ***Dr. Khalid Nadeem***, Chairperson Dept. of Urdu, Sargodha University, Sub-Campus, Bukkhar.

☆ ***Nadeem Ahmed Gill***, Lecturer Dept. of Persian, Govt. Waris Shah College, Jandiala Sher Khan, Shaikhupura.

☆ ***Prof. Dr. Ghazi Ilm ud Din***, Principal Govt. Degree College, Afzalpur, Mirpur, Azad Kashmir.

☆ ***Dr. Hafiz Muhammad Sohail Shafique***, Asst. Prof. Dept. of Islamic History, University of Karachi, Karachi.

☆ ***Dr. S.M. Moin Qureshi***, Khayaban-e-Sehar, D.H.A., Karachi.

Contributors

☆ ***Prof. Dr. Abdul Kabeer Mohsin***, Prof. Arabic, Govt. Post Graduate College, Asghar Maal, Rawalpindi.

☆ ***Abdul Hannan Hamid***, Lecturer, Dawah Academy, International Islamic University, Islamabad.

☆ ***Shakeel Ahmed Qureshi***. Asst. Prof. Govt. College, Civil Lines, Multan.

☆ ***Hafiz Muhammad Aqeel***. Asst. Prof. Govt. College, Civil Lines, Multan.

☆ ***Dr. Farooq Hasan***, Asst. Prof. Dept. of Humanities, NED University, Karachi.

☆ ***Abdul Waheed Memon***, Research Scholar, Dept. of Islamic Studies, University of Karachi, Karachi.

☆ ***Dr. Shakir Husain Khan***, Visiting Faculty, Dept. of Islamic Studies, University of Karachi, Karachi.

☆ ***Prof. (R) Dr. Nigar Sajjad Zaheer***, Ex Chairperson Dept. of Islamic History, University of Karachi, Karachi.

☆ ***Dr. Ghulam Shams-ur-Rahman***, Associate Prof., Dept. of Islamic Studies, Baha ud Din Zakaria University, Multan.

☆ ***Dr. Saeed-ur-Rahman***, Prof. & Chairperson., Dept. of Islamic Studies, Baha-ud-Din Zakaria University, Multan.

☆ ***M. Anas Hassan***, Lecturer Islamiat, Govt. Degree College, Jahanian.

☆ ***Muhammad Arshad***, Dept. of Urdu Daira e Mua'arif e Islamia, Punhab University, Allama Iqbal Campus, Lahore.

☆ ***Dr. Zeba Iftikhar***, Asst. Prof. Dept. of Islamic History, University of Karachi, Karachi.

☆ ***Sayyeda Jabeen Zehra***, Research Scholar, Dept. of Islamic History,

ISSN: 2226-8103

HEC Recognised

AL AYYAM

bi-annual research journal

Vol. 6, Issue 2 July-December 2015

Continuous No. 12

Editor

Nigar Sajjad Zaheer

Society for research in Islamic History and culture

Website: *www.srihc.wordpress.com*

Educational & Research Journal

Editor
Dr. Nigar Sajjad Zaheer

Volume 6
Number 2

July-December 2015
Continuous No.: 12